ARCHIV
FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

NACH ALBRECHT DIETERICH

UNTER MITWIRKUNG VON
H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSS

IN VERBINDUNG MIT L. DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
RICHARD WÜNSCH

VIERZEHNTER BAND
DRITTES UND VIERTES HEFT

AUSGEGEBEN AM 5. OKTOBER 1911



1911
LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

Herausgegeben von **Richard Wünsch**

Druck und Verlag von **B. G. Teubner** in Leipzig, Poststr. 3

Jährlich 4 Hefte zu je etwa 10 Druckbogen; der Preis für den Jahrgang beträgt **18 Mark.** Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an.

Der Umfang des Archivs soll auch in diesem Jahr versuchsweise verstärkt bleiben, da mit dem Anwachsen der religionsgeschichtlichen Literatur auch die Berichte an Umfang zunehmen und vorausgesehen werden kann, daß mit den 9 Bogen für das Heft nicht mehr auszukommen ist, die der Verlag statt der angekündigten 7 Bogen in den letzten Jahren geliefert hat. Die Erhöhung des Preises von 16 auf 18 M. wird man nicht unbillig finden, da jener Preis für 28 Bogen berechnet war, jetzt aber 40 Bogen geliefert werden sollen.

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen wie der Genesis unserer Religion, des Untergangs der antiken Religion und des Werdens des Christentums, insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Die Förderung vorbereitender Arbeit, wie sie eine Zeitschrift leisten kann, ist hier zum gegenwärtigen Zeitpunkt in besonderem Maße berechtigt. Der Aufgabe der Vermittlung zwischen den verschiedenartigen Forschungsgebieten soll die Einrichtung der Zeitschrift besonders entsprechen. Neben der **I. Abteilung,** die wissenschaftliche **Abhandlungen** enthält, sollen als **II. Abteilung Berichte** stehen, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Arbeit in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig sollen in fester Verteilung auf etwa vier Jahrgänge wiederkehren zusammenfassende Berichte über wichtige Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten der Religionswissenschaft, so für semitische Religionswissenschaft (C. Bezold, Fr. Schwally; Islam, C. H. Becker), für ägyptische (A. Wiedemann), indische (H. Oldenberg, W. Caland, H. Jacobi), iranische (Edv. Lehmann), klassische (L. Deubner, A. v. Domaszewski, G. Karo, R. Wünsch), christliche (Joh. Weiss, H. Lietzmann); germanische (F. Kauffmann), ferner für die Religion Chinas (O. Franke) und Japans (H. Haas), der Naturvölker (Afrika C. Meinhof, Amerika K. Th. Preuss, Australien W. Foy, Indonesien H. H. Juynboll, Sibirien L. Sternberg). Gelegentlich sollen in zwangloser Folge Berichte über andere Gebiete ihre Stelle finden, so über neugriechische Volksreligion (N. G. Politis und Bernh. Schmidt), über slawische und russische Volksreligion (L. Deubner), über die Religion in der Geschichte des Mittelalters und der Neuzeit (A. Werminghoff), in der Medizin (M. Höfler), der Philosophie (M. Wundt) und der Jurisprudenz (A. Hellwig). Die **III. Abteilung** soll **Mitteilungen** und **Hinweise** bringen, durch die wichtige Entdeckungen, verborgenere Erscheinungen, auch abgelegenere und vergessene Publikationen früherer Jahre in kurzen Nachrichten zur Kenntnis gebracht werden sollen, ohne daß auch hier irgendwie Vollständigkeit angestrebt würde.

Aufsätze für das „Archiv für Religionswissenschaft" werden unter der Adresse des Herausgebers Prof. Dr. Richard Wünsch in Königsberg i. Pr., Postamt 13, Gottschedstr. 9 erbeten. Aufsätze werden mit 24 Mark für den Druckbogen von 16 Seiten honoriert. Außerdem werden den Herren Verfassern von Aufsätzen 20, von Mitteilungen 10 Sonderabdrücke unentgeltlich und postfrei, eine größere Anzahl auf Wunsch zu den Herstellungskosten geliefert.

Bücher zur Besprechung in den Berichten werden an die Verlagsbuchhandlung B. G. Teubner, Leipzig, Poststraße 3, erbeten.

I Abhandlungen

Das Fischsymbol im Judentum und Christentum

Von **I. Scheftelowitz** in Cöln a. Rh.

[Schluß][1]

8 Ursprung der jüdischen Vorstellung, daß die Seligen in dem messianischen Reich Fische genießen.

Die Idee von dem einen Fische, dem Leviatan, der zu gleicher Zeit mit dem Messias auftritt, ist eine durch die Astrologie beeinflußte jüngere Weiterbildung der alttestamentlichen Vorstellung, die im Ezechiel zum Ausdruck gelangt, daß nämlich im messianischen Weltreiche die bevorzugte Speise der Seligen in Fischen bestehen wird.[2] Auch der Midraš Jalqūṭ zu Jerem. 9 sieht in dem Fischgenuß ein charakteristisches Merkmal der Heilszeit: „Seitdem die Israeliten aus dem Heiligen Lande verbannt sind, sind auch unzählige Arten von Fischen verschwunden, die erst nach der Erlösung Israels in der messianischen Zeit wieder zurückkehren werden.“ Also bestimmte Arten von Fischen bilden die Speise des Heils. Darum sind Fische auch auf den im Abschnitt 6 (oben S. 21ff.) erwähnten alten jüdischen Grabsteinen abgebildet.

Worauf beruht nun die Vorstellung, daß die Seligen im messianischen Reiche Fische genießen?

---

[1] Siehe oben S. 1ff.

[2] Gemäß einem späten Midraš wird in der messianischen Zeit eine Wasserquelle vom Hause des Ewigen ausgehen, „um für das Volk Israel die Fische zu mehren“ (vgl. Jellinek *Bēt-Hammidrasch,* übers. von A. Wünsche *Aus Israels Lehrhallen* III, Leipzig 1908 p. 138).

Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele und die Vorstellung über das Leben der Einzelseele nach dem Tode ist älter als der Glaube an die Wiederauferstehung in der messianischen Zeit. Manche Vorgänge, die sich ursprünglich auf das Schicksal der Einzelseele nach dem Tode bezogen hatten, sind sekundär auf die messianische Zeit der Wiederauferstehung übertragen worden. Ursprünglich wurde angenommen, daß das Geschick der Seele gleich nach dem Tode entschieden würde, aber durch die sekundäre messianische Idee entstand die Vorstellung, daß sie erst bei der Wiederauferstehung den wahren Lohn oder die gerechte Strafe erhalte. Zuweilen sind aber noch vereinzelte ältere Anschauungen neben den entsprechenden jüngeren bestehen geblieben. So findet gemäß dem Judentum und dem Parsismus nicht nur nach dem Tode eines jeden Menschen, sondern auch in der messianischen Zeit ein göttliches Gericht statt. Also Vorgänge, die ursprünglich gleich nach dem Tode eintraten, werden auf das Weltenende verlegt. Folgendes Beispiel soll dieses besonders klar machen. In der alten Zarathuštra-Religion und im späteren Parsismus ist die Cinvat-Brücke das charakteristische Merkmal des göttlichen Gerichts nach dem Tode der Einzelseele. Diese Richterbrücke, welche über die Hölle ausgespannt ist, muß jede Seele überschreiten. Der Seele des Frommen erscheint sie breit und bequem, da seine guten Werke im vergangenen Leben ihm helfen[1], dagegen ist sie für den Gottlosen so eng und haarscharf wie „die Schneide eines Rasiermessers", so daß er unrettbar in den Schlund der Hölle hinabstürzt.[2] Diesen altpersischen Gedanken von der Richterbrücke hat nun das spättalmudische Judentum aus dem Parsismus entlehnt, ihn jedoch mit dem messianischen Weltgericht verknüpft. So heißt es im Midraš[3]: „In der

---

[1] *Dādistān ī Dīnīk*, cap. 34. [2] Vgl. *Grdr. Iran. Phil.* II, 684 f.

[3] *Jalquṭ* zu Jes. c. 60. Aus dem Judentum hat dann der Islam diese Vorstellung von der Höllenbrücke übernommen. In der mohammedanischen

messianischen Zeit versammelt Gott alle Nationen, und deren Götzen erhalten auf Befehl Gottes Bewegung und Leben, um alsdann gegen ihre Anbeter zu zeugen. Darauf müssen alle Nationen über eine lange Brücke schreiten, die über die Hölle gespannt ist und nach dem Paradiese führt. Für die Gottlosen, die den Fuß darauf setzen, wird die Brücke so schmal wie ein dünner Faden, so daß sie alle in die Tiefe der Hölle hinabstürzen. Dagegen führt Gott selbst die frommen Israeliten hinüber."

Diese Vorstellung von dem Schicksal der Einzelseele nach dem Tode ist im Judentum etwa im 3. oder 4. Jahr-

Eschatologie wird sie folgendermaßen geschildert: „Die Höllenbrücke ist schmal wie die Schärfe des Eisens oder Schwertes, glatt und schlüpfrig, an ihren Seiten stehen Engel mit Hakenstangen und rufen: Bei Gott Heil, Heil! Dann ziehen die Menschen hinüber, schnell wie der Blitz, der Vogel, der Wind. Und manche werden heil gerettet, manche verwundet, aber doch gerettet, die andern jedoch fallen hinabgeworfen in die Hölle" (vgl. R. Leszynsky *Mohammedanische Traditionen über das jüngste Gericht* 1909 p. 41). Die Vorstellung von der Seelenbrücke ist bei mehreren primitiven Religionen nachweisbar. Nach dem Glauben der Eingeborenen der malaiischen Halbinsel muß die Seele nach dem Tode auf ihrer Wanderung nach dem Paradiese einen gewaltigen See passieren, über den eine große, hölzerne Brücke geschlagen ist. Ein Riese von schrecklichem Aussehn bewacht diese Brücke. Die Seelen der Frommen gelangen unbehindert hinüber, dagegen stürzen die Seelen der Bösen, durch den schrecklichen Blick des Riesen entsetzt, in den kochenden See. Daher begraben die Eingeborenen ihren Toten häufig auf Balken, vermittels deren seine Seele den See glücklich passieren möge (vgl. W. W. Skeat und Ch. O. Bladgen *Pagan races of the Malay Peninsula* II 1906 p. 208 und 217). Auch nach der Snorri Edda (*Gylfaginning* cap. 49, übers. von H. Gering p. 345) ist die Unterwelt von der Erde durch einen Strom getrennt, über den eine Brücke geschlagen ist, die von einer göttlichen Kriegerin bewacht ist. Auf den Andamanen besteht die Seelenbrücke aus einer Rohrbrücke, bei den Tcheremissen aus einer Seilbrücke, auf Nyas aus einer Katzenbrücke, in Mikronesien aus einer Tanzbrücke (vgl. A. Bastian *Ethnol. Notizblatt*, Berlin 1901 p. 94f.). Die Chinesen, die ebenfalls an einen Totenstrom glauben, opfern dem Toten ein papierenes Schiff und zwei papierene Brücken (W. Grube *Zur Pekinger Volkskunde*, Berlin, Museum für Völkerkunde 1901 p. 45; E. Diguet *Les Annamites*, Paris 1906 p. 200).

hundert n. Chr. sekundär mit der Idee vom Weltgericht der messianischen Zeit verschmolzen. Ebenso wird wohl auch der Fischgenuß im messianischen Reiche auf das ursprüngliche Fischmahl der Seligen nach ihrem Tode zurückgehen.

Der Fisch kommt im Seligenmahl mancher Religionen vor. Die südamerikanischen Indianer, die ebenfalls die Vorstellung von einem Leben im Jenseits haben, kennen die Seligenmahlzeiten, die aus Fischen und Fleischspeisen bestehen. „Wie auf Erden gute und böse Menschen nebeneinander leben, so auch im Jenseits. Eine moralische Vergeltung gibt es nach dieser älteren Auffassung nicht." „Sie glauben, daß alle Menschen ohne Unterschied ewige Vergnügungen nach dem Tode genießen werden, und daß die hienieden begangenen Handlungen auf den zukünftigen Zustand nicht den mindesten Einfluß haben". Zu den Lieblingen der Götter gehören sowohl die Zauberer als auch die Häuptlinge und tapferen Helden. Sie weilen in einem paradiesischen Gefilde, das von klaren Bächen bewässert wird; köstliche Feigenbäume wachsen dort in Fülle, und viel Wild, Fische und Honig stehen jedem zu Gebote. Alle Verstorbenen befinden sich dort bei ihren Vorfahren, und als Speise werden ihnen Fische und Wildbret sehr reichlich vorgesetzt.[1]

Nach den Vorstellungen der Giljaken (Sibirien) ernähren sich die Abgeschiedenen im Jenseits hauptsächlich von Fischen und Bären. Dem Toten werden sogar Fische und Tabak ins Grab mitgegeben.[2]

---

[1] Vgl. Th. Koch *Zum Animismus d. südamerik. Indianer,* Leiden 1900 S. 122f. und 130. Man könnte zwar vermuten, daß hier der Fisch keine bevorzugte Speise wäre, sondern ebenso wie bei den irdischen Mahlzeiten zu den gewöhnlichen Gerichten gehöre. Allein bei Lebzeiten vermeidet der Indianer ängstlich Fische zu genießen (siehe unten Abschnitt 10).

[2] v. Schrenck *Reisen und Forschungen im Amurlande,* Petersburg 1895 Bd III 763, 767, 769. Auch die Insulaner der Torresstraße (Australien) nehmen an, daß die Seelen der Toten rohe Fische essen, *Reports of the Cambridge Anthrop. Exped. to Torres Straits,* Vol. V, p. 89 und 357.

Auch der thrakisch-phrygische Sabazioskult kannte ein Seligenmahl im himmlischen Paradies. In der Gruft des heidnischen Sabazios-Priesters Vincentius und seiner Gattin Vibia sind zwei solche Mahlbilder aufgedeckt worden. Wilpert[1] setzt sie in das 4. Jahrhundert. Vincentius ist darin als Mitglied des Kollegiums der sieben frommen Priester (septem pii sacerdotes) bei einem Opfermahle im Ornate dargestellt. Letztere lagern am Boden. Vorn im Halbkreis liegen acht Brötchen um vier auch auf dem Boden stehende, mit Speisen gefüllte Schüsseln. Eine von diesen vier Schüsseln enthält einen Fisch, dagegen sind in zwei anderen verschiedene Braten. Die Männer halten Weinbecher in der Hand.[2] Das andere Bild der Vincentiusgruft, das sich dem Eingang gegenüber an der Fondwand befindet, zeigt die Verstorbene in der Seligkeit. Links ist die Einführung der Vibia durch das Tor zum Seligenmahle, rechts das Gelage der Seligen und Vibia mitten unter den Gästen zu erblicken. „Im Halbrund stehen zwei Schüsseln im Rasen, die eine mit etwas wie einem hohen Kuchen, die andere mit einem Fische. Im Vordergrund kommt ein Aufwärter eilfertig von links her und trägt auf den vorgestreckten Händen eine Schüssel mit Geflügel herbei. Ganz rechts steht eine schlanke Amphora.“[3] Th. Eisele folgert aus diesen Darstellungen, „daß der auch in der altchristlichen Kommunion übliche Genuß von Brot, Wein und Fisch den Mysten mit der zuversichtlichen Hoffnung eines unvergänglichen Lebens erfüllt hat“.[4]

---

[1] Wilpert *D. Malerei d. Katakomben Roms.* 1903.

[2] Dieses Bild findet sich auch bei P. Wendland *D. hellen.-römische Kultur* S. 186.

[3] L. v. Sybel *Christl. Antike* I S. 201 f. Über den Sabazioskult vgl. G. Wissowa *Religion und Kultus der Römer*, München 1902, S. 314 f.

[4] *Neue Jahrb. f. klass. Alt.* 1909, S. 636. Auch die alten Etrusker glaubten an ein Seligenmahl, vgl. Müller-Wieseler *Denkmäler antiker Kunst* I S. LXIV Nr. 334—335. Auch in den Abbildungen hettitischer Seligenmahle haben der weingefüllte Kelch und Brote eine hohe Bedeutung. Aus den Darstellungen dieser Seligenmahle, die A. H. Sayce

Das Seligenmahl ist ein Überrest jenes uralten Aberglaubens, sich durch die Verzehrung eines göttlichen Wesens in Gestalt von Tieren zu heiligen und unvergängliche Kraft zu gewinnen. Zwecks der eigenen Heiligung aßen es erst die Priester, wobei sie ein strenges Zeremoniell einhielten. „Man verzehrt das

---

Proceedings of the Society of Bibl. Archaeology XXXII (1910) p. 253—254 gegeben hat, will ich einzelne Beispiele anführen: *On one of the most interesting Hittite monuments found at Marash is a representation of a goddess seated opposite her priest who wears the same dress as the deity and is drinking out of a cup, while a communion table stands between them with three wafers of bread and a chalice of wine upon it. — On another Marash monument the goddess with the young god in her lap appears alone on the left side of the table, which has the usual six wafer-breads arranged on either side of a chalice. — On a broken monument discovered on the side of the ancient Malatia we again have the communion-table with wafer-bread and cup, the goddess being seated on one side of it and the worshipper in the same dress as the goddess seated on the other, in the act of drinking the wine.* Im Mithraskult genossen die Mysten ebenfalls geweihtes Brot und Wein (vgl. D. Grill *Die persische Mysterienreligion im römischen Reiche*, Tübingen 1903 p. 50f.). Doch der junge Mithraskult, der wegen seines monotheistischen Zuges wohl vom Judentum beeinflußt ist, kann diesen Brauch vom Judentum entlehnt haben. Bereits in vorchristlicher Zeit hat das Judentum einen starken Einfluß auf Kleinasien ausgeübt, was schon daraus hervorgeht, daß das Fürstenhaus des am Tigris gelegenen parthischen Vasallenstaates Adiabene um 20 n. Chr. zum Judentum übertrat (vgl. H. Graetz *Gesch. d. Juden* III 4. p. 403ff.). Die in dieser Fürstenfamilie vorkommenden Namen wie Izates, Monobazus sind persischen Ursprungs. Jüdischer Volksglaube hat sich schon in vorchristlicher Zeit sogar bis nach dem Kaukasus hin verbreitet (vgl. A. v. Löwis of Menar, Archiv f. Rel.-Wiss. XII, 520); F. Cumont *Die orientalischen Religionen,* Leipzig 1910 p. 76f.). „Die mithrische Religion entstand im wesentlichen aus einer Kombination der römischen Glaubensvorstellungen mit der semitischen Theologie und in zweiter Linie mit gewissen Elementen, die den einheimischen Kulten Kleinasiens entlehnt waren." (Cumont p. 173f.). Auch in der Eschatologie der buddhistischen Chinesen spielen Kelch und kleine runde Brote eine wichtige Rolle. Buddha vermag die in der Hölle schmachtenden Seelen zu erlösen, wenn er ihnen einen gefüllten Becher und einen Korb mit kleinen runden Broten zum Genusse darreicht (vgl. W. Grube *Zur Pekinger Volkskunde* in *Veröff. d. Kgl. Mus. f. Völkerk.* Berlin 1901 p. 79).

Fleisch eines als göttlich angesehenen Tieres und glaubt sich so mit dem Gotte selbst zu identifizieren und an seinem Wesen und seinen Charaktereigenschaften teilzunehmen" (F. Cumont, Die orientalischen Religionen, Leipzig 1910 p. 83).

Der Fisch als Speise der Seligen findet nun in folgendem seine Erklärung. Einzelne Naturreligionen erblickten in den Fischen Verkörperungen göttlicher Kräfte, weshalb man sie auch nicht essen durfte. Höchstens war im diesseitigen Leben den Priestern, den „reinen" Menschen, der Fischgenuß gestattet; das profane Volk durfte allenfalls zur Opfermahlzeit den Fisch gebrauchen. Denn die Naturvölker glaubten, daß sie, wenn sie ein solches göttliches Tier verzehrten, hierdurch mit göttlichen Kräften erfüllt würden[1], die aber durch den profanen Menschen entweiht würden. Infolge solcher den Fischen innewohnenden geheimnisvollen Eigenschaften behaupten die Ureinwohner von Zentral-Borneo, daß die Menschen erst, nachdem sie Fische gegessen hatten, zu sprechen begannen.[2] Gemäß dem altindischen Glauben haben sich manche Fische als Verkörperungen hilfreicher, rettender Gottheiten den Menschen offenbart. Den Brahmanen ist der Genuß der meisten Fischarten verboten. Außer den Schuppenfischen sind ihnen nur vier andere Fischspezies erlaubt, nämlich der Siṃhatunda, Rohita, Pāṭhīna und Rājīva.[3] In manchen Gegenden Indiens gibt es Teiche mit heiligen Fischen. Der König Bhartari von Benares hatte sogar einen Fisch, der ihn über alles, was in den „drei Welten" vorging, in Kenntnis setzte. Die Fische sind nach der indischen Sage aus der Ehe der Nymphe Adrikā mit dem Könige Uparichara hervorgegangen.[4] Auch in einer Gegend Burmas werden Fische für

---

[1] Vgl. J. G. Frazer *The golden Bough*, London 1900, Vol. II, S. 365f. [2] Juynboll *Archiv f. Religionsw.* IX p. 269.

[3] Vgl. Manu *Dharmas.* 5, 16; Yājñavalkya 1, 177—178.

[4] W. Crooke *Popular Religion and Folk-lore of Northern India* II (Westminster 1896) p. 253.

heilig gehalten, weshalb sogar der Fischfang dort strengstens untersagt ist.[1]

Bei den verschiedensten Völkern genossen daher die Fische ursprünglich eine gewisse göttliche Verehrung. Die alten Perser verehrten eine bestimmte Fischart, nämlich den Arzuvā, dessen Oberhaupt, wie die Parsi-Überlieferungen berichten, von dem göttlichen Vohumanō in die Ahuramazda-Religion eingeweiht ist, damit er alle übrigen Fische derselben Art belehre. Dafür ist aber dem Zarathuštra vorgeschrieben worden, alle Anhänger eindringlich zu mahnen, diese Fische zu schützen und ihnen nicht nachzustellen und sie nicht zu töten.[2]

Den Britanniern waren alle Fische heilig. Im südwestlichen Teile Britanniens, am nördlichen Ufer des Flusses Sabrina, zu Lydney Park ist ein Tempel des keltischen Gottes Nodon aufgedeckt worden, auf dessen Mosaikfußboden neben

---

[1] Vgl. John Anderson *A report on the expeditions to Western Yunan,* Calcutta 1871 p. 201 f., ferner in seinem Werke *Mandalay to Momien,* London 1876 p. 24 (worauf mich Dr. W. Foy aufmerksam machte).

[2] *Zādsparam* c. 22, 3—6, *Dīnkard* c. 24, 7, *Bundehiš* 14, 26. Eine andere mittelpersische Überlieferung berichtet, daß Ahuramazda zwei gewaltige Fische erschaffen habe, nämlich den Fisch Ariz, welcher „das größte unter den Geschöpfen Ahuramazdas" ist (Bundehiš 18, 5) und den Fisch Vās Pancāsadvarān, unter dessen Schutz besonders alle Geschöpfe des Wassers stehen (Bundehiš 18, 7—8). — Das Verbot, Fische zu genießen, kann auf verschiedene Gründe zurückgehen: 1. weil sie für Verkörperungen göttlicher Kräfte gehalten werden; 2. weil sie teils Darstellungen von Ahnengeistern sind (s. u. Abschnitt 10) und 3. weil sie teils als Totem gelten. Der Totemismus herrschte besonders bei den amerikanischen Stämmen vor. Unter den Yuchis gibt es einen Clan, der nach seinem Totemtier „Fisch" heißt und den Fisch auch verehrt (vgl. J. G. Frazer *Totemism,* London 1910, Vol. IV, 312). Aus diesem Grunde vermieden die Navahoes ängstlich jede Berührung mit den Fischen (vgl. J. G. Frazer *Totemism* III, 245 f.). Die Delawaren opferten ihrem Totem-Fisch auch kleine Brotstücke in Gestalt von Fischen (vgl. Frazer *Totemism* Vol. I, 14). Über den Fisch-Totemismus in Neu-Guinea vgl. Frazer Vol. IV, 277—283, ferner bei den Insulanern der Torresstraße, vgl. *Reports of the Cambridge Anthrop. Exped. to Torres Straits* Vol. V 1904, 154 f., 192 und Pl. V—VI.

einer kleinen Inschrift Darstellungen von allerlei großen und kleinen Fischen zu sehen sind. Dieser Gott Nodon (Nudd) ist als der Beherrscher der Gewässer angebetet worden[1]; darum hat auch ein römischer Flottenführer, der in Britannien stationiert war, den Fußboden jenes Tempelraums dem Nodon dediziert. Auf einer dort gefundenen halbmondförmigen, dünnen Erzplatte, die fünf Zacken an der Außenseite hat und für ein Diadem des Gottes oder des Nodon-Priesters angesehen wird, ist nun die auf einem Viergespann stehende Gestalt eines bartlosen Gottes mit vierzackiger Krone dargestellt. Die vier Seerosse[2] sprengen nach rechts und links. In den äußersten Ecken sieht man zwei fischschwänzige Götter mit den Vorderfüßen von Rossen, von denen der rechts befindliche in jeder Hand ein Ruder, der links stehende in der Rechten einen Anker, in der Linken eine Muschel hält. Ein zweites, kleineres Stück eines ähnlichen Zierrats, das gleichfalls dort gefunden ist, zeigt einen fischschwänzigen Gott mit Keule und Anker und einen Fischer mit spitzer Mütze, welcher mit der Angel einen Lachs aus dem Wasser zieht.[3] Dio Cassius[4] berichtet nun von den Britanniern: „Sie genießen keine Fische, obgleich diese in jener Gegend außerordentlich zahlreich sind.“ In den keltischen Sagen erscheint der Lachs als der Träger der Weisheit.[5] Im alten Irland wurden heilige Fische wie Forellen, Lachse, Aale in besonderen Quellen verehrt. Noch in neuester Zeit wurden Forellen in manchen Gegenden Irlands nicht ge-

---

[1] Wood-Martin *Traces of the elder faiths of Ireland,* London 1902, Vol. I, 347.

[2] Über göttliche Seerosse in der irischen Mythologie vgl. Wood-Martin, Vol. II, 377 f.

[3] Vgl. E. Hübner *Das Heiligtum des Nodon* in *Bonner Jahrb.* 1879, S. 29—46. [4] *Epitome* XXVI, 12.

[5] John Rhys *Lectures on the Origin and Growth of Religion,* London 1888, S. 553; Wood-Martin *Traces* II, 108 f. Die gefleckten Forellen sind in manchen Gegenden Irlands für heilig gehalten, vgl. Lady Wilde *Ancient Legends of Ireland,* London 1888 S. 238 f.

gessen.[1] Da die keltischen Ureinwohner noch zur Zeit, als die Angelsachsen nach England kamen, keine Fische genossen, so bezeichneten sie die fremden Eindringlinge mit dem verächtlichen Ausdruck „Fischesser“. Als die größte Erniedrigung empfand ein besiegter irischer Volksstamm, wenn sein überlegener Gegner ungestraft die dem irischen Stamme heiligen Fische fangen ließ und sie verzehrte.[2] Wasserdämonen in Gestalt von Aalen kommen in den irischen Sagen häufig vor.[3]

Auch die Germanen haben gewisse Fische göttlich verehrt. Der altnordische Gott Vali stand im Zeichen der Fische. Der sächsische Gott Hruodo befindet sich auf einem Fische.[4] Der germanischen Göttin Berchta (Perchta) waren Fische, besonders Heringe, heilig, die ihr geopfert wurden.[5] Gemäß dem altdeutschen Volksglauben ziehen am Vorabend des St. Nikolaustages die Geister Berchta und Wodan, Spenden verteilend und Opfergaben heischend, durchs Land. Da nun der Perchta Fische, dem Wodan aber Pferd und Eber geweiht waren, so erinnern die aus Lebkuchen hergestellten Fische, Pferde und Schweine, die als Nikolaus-Gebäck in Deutschland vorkommen, an die altgermanischen Opfergaben. In manchen Gegenden der Schweiz wird am Nikolaustage von einem kostümierten Burschen ein Lebkuchen-Fisch in jedes Haus am Wege hineingetragen.[6] Wegen seiner Heiligkeit ist der Fisch neben dem Pferde und dem Eber häufig auf altgermanischen Kunstgegenständen zur Darstellung gebracht, so auf altnordischen Messern der Bronze-

[1] Wood-Martin *Traces of the elder faiths of Ireland,* London 1902, II, 108 f.

[2] Wood-Martin *Traces* II, 113. Nach Plutarch (De Is. 72) hatte ein ägyptischer Gau seine Feindschaft gegen einen Nachbarstamm, der den Hund verehrte, dadurch bekundet, daß er dem Hunde verehrenden Feinde zum Ärger ein paar Hunde schlachtete und verzehrte.

[3] Wood-Martin *Traces* I, 379.

[4] *Verh. Berl Ges. f. Anthrop.* 1884 p 37.

[5] J. Grimm *Deutsche Mythol.*[4] III (1878) p. 29; I (1875) p. 226.

[6] M. Höfler *Ztschr. d. Ver. f. Volksk.* Bd. 12, 82 und 199.

zeit und auf altnordischen goldenen Trinkhörnern.[1] Auch auf einer heidnisch-germanischen Graburne, die in Holstein aufgedeckt ist, sind neben einer menschlichen Figur ein Pferd, zwei Eber und ein Fisch zu sehen.[2] Der Nickelmann erscheint in der deutschen Sage als halb Fisch und halb Mensch, und seine Nahrung bilden die Fische.[3]

Die Griechen hatten ebenfalls ursprünglich eine religiöse Scheu vor gewissen Fischen. In den heroischen Zeiten hat man keine Fische gegessen (Lobeck Aglaophamus p. 248ff.). Die homerischen Helden haben Fische nur im äußersten Notfalle genossen (Stengel Hermes XXII p. 98). Diodoros, der Sizilier, berichtet[4]: Die Nymphen schufen der Artemis zu Gefallen in Sizilien die große Quelle Arethusa, die stets fischreich war; diese Fische waren aber noch zu der Zeit Diodoros' heilig, und wenn ein Mensch es wagte, einen derselben zu essen, ward er schwer von der Göttin heimgesucht. Auf Münzen von Syrakus ist der Kopf der Nymphe Arethusa dargestellt, der von vier Fischen umgeben ist.[5] Nur den Priestern war es gestattet, die heiligen Fische zu genießen. Eine ähnliche Quelle Are-

---

[1] Sophus Müller *Nord. Altertumskunde* I (1897), 465 Fig. 245; II, 154—155. [2] *Verh. Berl. Ges. f. Anthrop.* 1877 p. 31 f.

[3] Kuhn-Schwarz *Norddeutsche Sagen* Nr. 197,1.

[4] Diodoros *Βιβλιοθήκη Ἱστορική* V c. 3, 5 (ed. F. Vogel, Lipsiae 1890, Vol. II p. 7): *Ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὴν νῆσον ταύτην ἀνεῖναι τὰς Νύμφας ταύτας χαριζομένας τῇ Ἀρτέμιδι μεγίστην πηγὴν τὴν ὀνομαζομένην Ἀρέθουσαν. ταύτην δ' οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀρχαίους χρόνους ἔχειν μεγάλους καὶ πολλοὺς ἰχθύας, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἡμετέραν ἡλικίαν διαμένειν συμβαίνει τούτους, ἱεροὺς ὄντας καὶ ἀθίκτους ἀνθρώποις· ἐξ ὧν πολλάκις τινῶν κατὰ τὰς πολεμικὰς περιστάσεις φαγόντων, παραδόξως ἐπεσήμηνε τὸ θεῖον καὶ μεγάλαις συμφοραῖς περιέβαλε τοὺς τολμήσαντας προσενέγκασθαι.*

[5] Vgl. Müller-Wieseler *Denkmäler antiker Kunst* I Taf. 16 Nr. 78; Taf. 12 Nr. 197. Nymphen mit Fischen kommen auf Münzen häufig vor, vgl. Imhoof-Blumer, Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen, Taf. VII, 5; XIII, 2—3. Auf den Münzen von Kyzikos ist gewöhnlich ein Thunfisch abgebildet, vgl. Imhoof-Blumer Taf. VII, 7—10; XIII 10, 28, 37. Heilige Fische werden inschriftlich erwähnt, vgl. Dittenberger *Syll. inscr.* II, 501 Nr. 364; P. Stengel *D. griech. Kultusaltertümer*[2] p. 20, 35, 85.

thusa gab es auch bei Chalkis, deren Fische nur von den Priestern gegessen werden durften.[1] Die heiligen Fische in den Seen bei Eleusis waren den Griechen verboten. Die Priester des Meergottes Poseidon aßen überhaupt keine Fische.[2] Auf griechischen Silbermünzen ist Poseidon dargestellt, der gewöhnlich in seiner Hand einen Fisch hat.[3] Die Etrusker scheinen gleichfalls gewissen Fischen göttliche Verehrung gezollt zu haben; denn unter den vorhandenen etruskischen

---

[1] Vgl. H. Hepding *Attis*, RGVV I, 1903, S. 189. Der Delphin galt in gewissen Gegenden Griechenlands als heilig. Nach Plutarchs Schilderung wurde er, wenn er zufällig in ein Fischernetz geraten war, wieder freigelassen. Oppian aus Kilikien (um 175 n. Chr.) berichtet sogar, daß es eine Sünde wäre, einen Delphin zu fangen. „Wer vollends einen töte, der sei so schlimm, wie einer, der Menschen mordet, er dürfe sich keinem Altare mehr nahen und die bösen Folgen seines Verbrechens treffen sogar noch seine Angehörigen.“ Der Delphin wird noch heutzutage in der Türkei und in Italien nicht gefangen, sondern ebenso wie der Storch geschont (vgl. Otto Keller *Tiere des klassischen Altertums,* Innsbruck 1887 p. 234 und 429 Anm. 273).

[2] Vgl. Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 158f.

[3] C. O. Müller-Oesterley *Denkmäler der alten Kunst* II Taf. VII Nr. 77—79. Auf antiken Denkmälern wird Poseidon zuweilen durch den Fisch bezeichnet, wenn er sein Element verläßt, teils um den Versammlungen der Götter beizuwohnen, teils um sich Sterblichen liebevoll zu nahen (vgl. L. Urlichs, Jahrb. d. Vereins v. Altertumsfreunden Rheinl. VI 1842, I S. 59). Also scheinen die Priester Poseidons die Fische nicht deshalb verehrt zu haben, weil sie unter Poseidons Schutz sind, sondern weil sich durch sie die Gottheit offenbart. Poseidon war der Thunfisch geweiht (Athen. VII, 66, Aelian N. A. XV, 6). Poseidon selbst bringt Thunfische dem Zeus dar (Athen. VIII, 36). Il. 16, 407: *ἱερὸς ἰχϑύς* scheint demnach nicht „der schnelle“, sondern „heilige Fisch“ zu bedeuten. Neben dem Delphin waren in Griechenland noch andere Arten Fische heilig. Als *ἱερὸς ἰχϑύς* wird vor allem der Pompilus bezeichnet (Athenaeus VII, 18—21; Aelian N. A. VIII, 28, XV, 23; Plutarch Symp. VIII, 8, Suidas unter *ἱερὸν ἰχϑύν*), ferner der Fisch Kobios (Athen. VII, 18), Leucus (Athen. VII, 20), Anthias (Athen. VII, 17). Der Fisch Boax war dem Hermes (Athen. VII, 27; 126), der Citharus dem Apollo (Athen. VII, 27; 126), der Phalaris und Chrysophrys der Aphrodite geweiht (Athen. VII, 126; 136). Die Fische Smaris, Maenis und Triglis bildeten die Opferspeise der Hekate (*Ἑκάτης βρώματα* Athen. VII, 92; 126; VIII, 57).

Münzen findet sich ein Quadrans von Hatria, in Picenum: die Typen sind zwei verschiedene Arten von Seefischen.[1] Da bei den Indern, Persern, Kelten, Germanen und Griechen Fische heilig waren, so scheint dieses auf eine indogermanische Sitte hinzuweisen, daß man aus abergläubischer Scheu sich des Genusses des Fisches bzw. mancher Fischarten enthielt. Ebenso verabscheuen die Siahposch in Kafiristan den Genuß der Fische, obwohl ihre Flüsse reich an denselben sind. Auf der uralten Anschauung, daß Fische eine Götterspeise seien, beruht der Brauch der Katschinzen Südsibiriens, keinen Fisch zu essen, denn sie glauben, daß das böse Prinzip im Wasser wohnt und Fische verzehrt (R. Andree, Ethnograph. Parallelen, Stuttgart 1878, p. 125). Der Giljake dagegen verehrt die Schwertwale, die ihm alle möglichen Tiere des Meeres zujagen, als seine Wohltäter; er betrachtet sie als „die Untergebenen wirklicher Gottheiten." Daher tötet der Giljake nie einen solchen Fisch, „vielmehr beerdigt er sogar dessen ans Ufer gespülten toten Körper in feierlicher Weise" (L. Sternberg, Arch. f. Rel.-Wiss. VIII, 251 f.).[2] Dieser Brauch herrschte also bei den Völkern der verschiedenen Erdteile, so auch bei den Negern Afrikas und den Indianern Amerikas. „Eine der Gottheiten, deren Kulte in den religiösen Gepflogen-

---

[1] C. O. Müller-Oesterley a. a. O. I Taf. LXIII Nr. 329. Die etruskischen Töpfe und Trinkschalen sind an ihren Füßen gewöhnlich mit Fischen, die einen Menschenkopf haben, verziert (F. Jännicke *Grundriss der Keramik*, Stuttgart 1879 p. 184). Ebenso sind auf einem etruskischen Halsbande vier fischartige Wesen mit menschlichen Köpfen zu sehen (P. A. Kuhn *Gesch. d. Plastik* I. Halbband (1909) p. 105 und Fig. Nr. 142).

[2] Gemäß der polynesischen Mythologie ist der Gott Tinirau König der Fische. Sein Lieblingstier ist der Walfisch, von dessen lebendigem Körper er, so oft er ein herrliches Mahl bereitet, einige Fleischstücke ausschneidet, da sie sehr schmackhaft sind. Der Zauberer Kae, der mit List den Wal tötet, wird von Tinirau mit dem Tode bestraft (vgl. George Grey *Polynesian Mythology,* London 1855 p. 90; W. W. Gill *Myths and Songs from the South Pacific,* London 1876 p. 91; E. Shortland *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*[2], London 1856 p. 64 ff.). Das Fleisch des Walfisches ist hier also eine beliebte Götterspeise.

heiten des Jevhe-Ordens in Togo vereinigt sind, ist ein Meergott, dessen Abzeichen der Hai ist", weshalb auch der Haifisch dort verehrt wird.[1] Ehemals stand auf die Erlegung eines solchen Fisches die Todesstrafe. Der Fisch ist ihnen als Nahrung verboten. Viele würden eher verhungern, als daß sie davon kosten würden. „An der Goldküste ist das Fischessen einzelnen Personen an bestimmten Tagen oder überhaupt verboten. Die Mitglieder des Jevhe-Ordens haben sich des Fisches Adepe zu enthalten. Die Wadschaggas verschmähen den Fisch als Nahrungsmittel." Das typische Fischvolk, d. h. „die Leute, die sämtlich Fische verehren, sind die Batlapi, ein Betschuanen-Stamm in der Gegend von Kuruman". „Die Verehrung des Schwertfisches beschränkt sich auf die Guineaküste." Der Guinea-Neger fängt ihn deshalb aus heiliger Scheu vor diesem Fisch nie absichtlich. Wenn sie aber doch zufällig in seinen Besitz geraten, verzehren sie ihn erst dann, nachdem sie sein Schwert herausgeschnitten haben, das sie trocknen und als Fetisch betrachten. „Außer der eigentlichen Makrele verehrt man an der Guineaküste einen Fisch, namens Bonito, Bonite", der mit dem Thunfisch verwandt ist.[2]

Bei den Baele (Afrika) darf der Mann gleich nach seiner Geschlechtsreife weder Fische noch Geflügel essen. Auch in den benachbarten Ländern des Sudan sind diese Nahrungsmittel den Männern untersagt (L. Frobenius, Masken und Geheimbünde Afrikas p. 217). Dem Quimbe-Orden in Kongo sind viele Arten von Fischen verboten (Frobenius, Masken p. 50). Die Neuseeländer glauben, daß die Fische Abkömmlinge von Göttern seien.[3] Bei jedem Fischfang bringen sie den ersten Fisch den

[1] Der Hai ist auch der Fetisch der Neu-Kalabaresen (Westküste Afrikas), vgl. R. Karutz *Afrikanische Hörnermasken,* Lübeck 1901 p. 82.

[2] Vgl. J. Weißenborn *Tierkult in Afrika* in *Internat. Arch. f. Ethnographie* 1905, S. 128—129. Auch die Zulus essen keine Fische, vgl. J. G. Frazer *Totemism,* Vol. IV, London 1910, 304.

[3] E. Shortland *Traditions of the New Zealanders*[2] 1856 p. 59; John White *Ancient history of the Maori,* Wellington 1887, Vol. I, 59 ff.

Göttern dar. Ihr Hauptgott Mawé ernährt sich hauptsächlich von Fischen und Menschenfleisch.[1] Haifische halten die Neuseeländer für göttliche Wesen. Gemäß einer Sage haben manche Priester vom Haifisch überirdisches Wissen erlangt.[2] In Neu-Guinea glaubt man an Wassergeister in Gestalt von Fischen.[3] Es werden Haifische und andere Fische den Göttern als Opfer dargebracht.[4] Auf den Karolinen wurde der Gott Maui in einer Fischgestalt verehrt.[5] Auf Kusaie und den Marianen hält man Aale für heilig.[6] Die Eingeborenen von Hawai glaubten an einen Fischgott mit Namen Kuula, der sich nur von Fischen ernährte. So oft er Fische fing, opferte er zunächst den ersten Fisch dem obersten Gott. Gewisse Arten von Fischen, welche als die Untertanen des Fischgottes betrachtet wurden, wurden ursprünglich von den Eingeborenen göttlich verehrt.[7] Erst in neuerer Zeit haben diese Ureinwohner allmählich den Aberglauben überwunden, aber noch heute weihen sie nach jedem Fischfang den ersten Fisch dem Gott Kuula.[8] Der ehemalige Lieblingsfisch dieses Gottes, eine Art Meeräsche, wird noch heute vielfach ängstlich gemieden. Schwangeren Frauen ist es strengstens verboten, ihn zu berühren, da man glaubt,

---

[1] J. S. Polack *Manners and customs of the New Zealanders,* London 1840 Vol. I 17 und 277.

[2] Polack *Manners* I, 243f.; 272. Auf den Sunda-Inseln wurde dem Haifische jährlich eine Jungfer geopfert (J. A. Robertson *Magellan's voyage* II, Cleveland 1906) p. 226.

[3] C. G. Seligmann *Melanesians of British New-Guinea,* Cambridge 1910, 183 u. 307. Daher kommt der Haifisch in der melanesischen Ornamentik häufig vor (*Globus* 82,154).

[4] G. A. J. Vandersande *Nova Guinea,* Leiden 1907 Vol. III, 291. Bei den Tubetubes und Koita (Britisch Neu-Guinea) sind gewisse Fische den Frauen (besonders den schwangeren) und den Kindern verboten, Seligmann *Melanesians of British New Guinea* p. 84. 139. 491. 580. Bei den südöstlichen Stämmen Neu-Guineas dürfen nur alte Männer gewisse Fische essen, Seligmann p. 681 Anm.

[5] Schirren *Die Wandersagen der Neuseeländer,* Riga 1856 p. 70.

[6] Dumont d'Urville *Voyage de l'Astrolabe,* Paris 1830 T. V, 121.

[7] Th. G. Thrum *Hawaiian Folk-tales,* Chicago 1907 p. 215f., 269.

[8] Thrum *Hawaiian Folk-tales* 227 und 270.

daß es die schlimmsten Folgen für das Kind samt der Mutter haben könnte. Auch die Kinder dürfen diesen Fisch nicht essen, solange sie noch nicht gehen können.[1] Ein König, der sich einst gegen den Fischgott vergangen hatte, wurde der Sage nach von einem Fische, den er essen wollte, erwürgt.[2] Haifische werden noch heute in Hawai als göttliche Wesen angesehen.[3] Auch bei den Eingeborenen Borneos waren ehemals gewisse Fische heilig. Während der in jeder Saatzeit stattfindenden drei neuntägigen Festperioden dürfen menstruierende Frauen gewisse Arten Fische nicht genießen.[4]

Ähnlich wie die Perser glaubten die Indianer von Peru, daß eine bestimmte Art Fische vom himmlischen Fisch abstammte, der für die Erhaltung seiner Nachkommen eifrig Sorge trägt. Daher halten dort manche Stämme die Sardine für heilig, manche den Glattrochen, manche den Wal- und Haifisch, manche den Goldfisch.[5] „In short, they had whatever fish was most serviceable to them as their gods."[6] Die erhaltenen altperuanischen Gefäße sind darum häufig mit Reliefdarstellungen von Fischen versehen. Außerdem sind dort Fische aus Gold, Silber, Kupfer und Bronze gefunden worden (vgl. Globus 1910, p. 276). Fischgötter fanden sich auch im peruanischen Tempel des Pachacamac.[7] Bei den Maya-Völkern (Amerika) waren gewisse Fische den Gottheiten heilig. Fische sind ihnen auch als Opfer dargebracht worden.[8]

---

[1] Thrum p. 271 f. [2] Thrum p. 228 f. [3] Thrum p. 255 f.

[4] A. W. Nieuwenhuis *Quer durch Borneo* 1904 Bd I p. 324.

[5] In deutschen Märchen verleiht der Goldfisch dem Fischer und allen, die von diesem Fische ein Stück erhalten, eine Fülle Gold (vgl. W. Grimm *Gesamm. Märchen* Nr. 85). Allerdings kann in den deutschen Märchen der Goldfisch, wie Wundt *Völkerpsychologie* (Leipzig 1909) Bd II Teil 3 p. 111 annimmt, vermöge seiner Goldfarbe die Zauberkraft ausüben.

[6] J. G. Frazer *The golden Bough*, London 1900, Vol. II, S. 410; J. G. Müller *Gesch. der amerik. Urreligionen*², Basel 1867 p. 366.

[7] J. G. Müller *Gesch. der amerik. Urrelig.* p. 366.

[8] Vgl. Tozzer und Allen *Animal figures in the Maya Codices,* in *Papers of Peabody Museum,* Cambridge Mass. Vol. IV (1910) p. 308 und Pl. 5—6.

Das bisher angeführte Material belehrt uns, daß bei den verschiedensten Völkern Fische ursprünglich heilig waren und höchstens gottgeweihte Personen wie Priester sie im diesseitigen Leben essen durften. In den Mysterienkulten wurde darum der Fisch die heilbringende Speise. Während sich sonst die Anhänger der phrygischen Götter vollständig aller Fischnahrung enthielten[1], gebrauchten die Mysten des phrygischen Mysterienkultes den Fisch bei ihren geweihten Mahlen als eine Heilsspeise. Auf einem römischen Mysterienrelief sieht man „den Fisch nicht nur auf dem Tisch, sondern auch als Speise beim mystischen Mahle auf einer Schüssel in der Mitte des Speisesofas". „Ein der Tracht der dargestellten Personen nach dem phrygischen Kulturkreis angehöriges Relief" zeigt uns eine brennende Lampe, einen Widder, einen Stier, einen Raben und einen großen Fisch.[2] Auf einer der phrygischen Mater magna geweihten Inschrift finden sich neben anderen Sinnbildern ein Fisch und ein Becher.[3] Heilige Mahle, bei denen man Fische verzehrte, gibt es auch in den syrischen Kulten (vgl. F. Cumont, Die orientalischen Religionen übers. v. Gehrich, Leipzig 1910, 284). „Indem der Gott zu seiner Tafel zuläßt, gewährt er ihm Zutritt zu seiner Freundschaft."[4] Daher ist der Fisch nicht nur im phrygischen Sabazioskult, sondern auch in manchen alten Religionen zur Speise der Seligen im Jenseits geworden, dessen Genuß göttliche Kräfte verleiht;

---

[1] Vgl. H. Hepding *Attis*, RGVV I 1903, S. 156.

[2] H. Hepding *Attis*, S. 180, Anm.

[3] Vgl. A. Harnack *Texte u. Unters.* XII, 4b, 1895, S. 27.

[4] W. Robertson Smith *D. Religion d. Semiten*, übers. v. Stübe, S. 204. Auch bei den Hettitern herrschte die Vorstellung, daß man durch das Opfermahl in Gemeinschaft trete mit der Gottheit, vgl. Sayce *Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol.* 1906 p. 95. Bei den Hettitern schienen ebenfalls gewisse Fische verehrt zu sein. Auf einem Zylinder ist die Huldigungsszene eines geflügelten Gottes mit menschlichem Körper und dem Kopfe eines Stieres dargestellt, der zu seiner Rechten einen Fisch trägt, vgl. Perrot und Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* IV (Paris 1884) p. 773 Fig. 386.

denn die Seligen sind ja die ständigen Freunde der Götter. Nun haben auch die Semiten ursprünglich gewisse Fische göttlich verehrt. Überreste davon hat besonders der syrische Derketo-Atargatis-Kult aufbewahrt.[1] Den Syrern war der Fisch heilig[2], weshalb sie ängstlich jeden Fischgenuß mieden.[3] Nur den Priestern war es gestattet, Fische zu essen. Der Göttin Derketo wurden aber täglich Fische auf dem heiligen Opfertische vorgesetzt, die später von den Priestern verzehrt wurden.[4]

---

[1] Gegen den syrischen Kult, in welchem besonders zwei Tiere, der Fisch und die Taube göttlich verehrt wurden (vgl. Cumont *Die oriental. Religionen,* Leipzig 1910, 137f.), wendet sich *Midraš Tanḥūmā*, Parešā *Šōfetim*: An jedem Tage kränkt ihr Gott, ihr verehrt teils die Taube, teils den Fisch, teils die Steine. Über den syrischen Kult der Steine siehe Cumont p. 137 und 282 Nr. 29. Der Name der syrischen Göttin, der von den Griechen als Derketō und Atargatis überliefert ist, wird von Rob. Eisler, Philologus 68, 192 mit aram.-talm. *tir'atā* 'Riß, Einsturz' (s. G. H. Dalmann *Aram. Wtb.* 1901, S. 428) zusammengebracht, was mir nicht einleuchtet. Über die Etymologie von Atargatis s. Baudissin in *Herzogs Realencycl. d. prot. Theol.* II[3] p. 173f.

[2] Vgl. Diodoros II c. 4, 3: *διὸ καὶ τοὺς Σύρους μέχρι τοῦ νῦν ἀπέχεσθαι τούτου τοῦ ζῴου (τοῦ ἰχθύος) καὶ τιμᾶν τοὺς ἰχθῦς ὡς θεούς.* „Von Smyrna bis an den Euphrat haben wir Nachrichten über heilige Fische, die in besonderen Teichen gehegt wurden, dem Volke untersagt und nur der Gottheit als heilige Opfer dargeboten, von den Priestern als Opferspeise verzehrt werden durften" (Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 171); vgl. auch F. Cumont *Die oriental. Religionen,* Leipzig 1910, 138. Noch heute gibt es in Kleinasien Orte, in denen es verboten ist, „die als heilig geltenden Fische zu fangen; und man glaubt, daß der, welcher von ihnen essen würde, dem Tode verfallen sei" (F. Cumont, ebenda S. 283—284.) In Smyrna sind heilige Fische inschriftlich bezeugt (Dittenberger *Sylloge* II[2] Nr. 584).

[3] Vgl. Ficker *S. B. Preuß. Ak. Wiss.* 1894, S. 101f.; Athenäus VI I, 37; W. Robertson Smith *D. Religion der Semiten,* Freiburg 1899 p. 133—135.

[4] Ficker a. a. O. S. 107; A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie* S. 40 ff. — Einige in den Balkanländern gefundene Votivtäfelchen, die den ersten christlichen Jahrhunderten entstammen und auf den samothrakischen Mysterienkult zurückgehen, kennen ebenfalls den Fisch. „Hier ist der Fisch immer und immer wieder allzudeutlich als die heilige Speise eines Mysterienkultes hervorgehoben" (Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 175).

Daß die Israeliten, bevor sie sich zum Monotheismus emporgerungen hatten, den Fischkult gekannt hatten, beweist das Verbot (5. Mos. 4, 15): „die Form irgendeines Fisches, der im Wasser ist, zu verehren". Auch das biblische Verbot, alle Fische, die keine Schuppen und Flossen haben, zu genießen (3. Mos. 11, 9—10), da sie „unrein" wären, scheint aus Opposition gegen die heidnischen Kulte der verwandten Nachbarvölker hervorgegangen zu sein, die solche Fische für heilig hielten und bei gewissen Götterfesten aßen.[1] „Man verbot den Genuß

Dölger sucht eingehend nachzuweisen, daß die Mahlszenen auf diesen Täfelchen aus dem syrischen Kult entlehnt sind (*Röm. Quartalschr* 23, 180 f.). Fischopfer wurden auch dem römischen Gott Volcanus dargebracht (G. Wissowa *Religion u. Kultus d. Römer,* München 1902, S. 185). Ebenso sind in China Fischopfer gewöhnlich (K. Faulmann *Kulturgesch.*, Leipzig 1881, S. 258). Über Fischopfer bei den Griechen vgl. die Zeitschrift *Hermes* XXII, 97 ff. Auch auf einem assyrischen Zylinder ist ein Fischopfer, das man zu Ehren einer Gottheit darbringt, veranschaulicht (s. *British Museum* Nr. 89,470). Er ist abgebildet in *Transactions of the Oxford Intern. Congr. history of Relig.* Vol. II, S. 184. Über babylonische Fischopfer siehe Dölger in seinem ΙΧΘΥϹ I.

[1] Der Alexandriner Philo, der bestrebt ist, den Wortsinn der biblischen Gesetze allegorisch zu deuten, hält nun die mit Flossen und Schuppen versehenen Fische für ein Symbol der Selbstbeherrschung: „Auch diese (reinen Wassertiere) kennzeichnet Mose durch zwei Merkmale, Flossen und Schuppen: Tiere ohne diese beiden oder eines davon verbietet er. Der Grund dafür soll recht genau angegeben werden. Die Tiere ohne diese beiden Merkmale oder eines von ihnen werden von der Strömung mitgerissen und vermögen der Gewalt des Strudels keinen Widerstand zu leisten; die dagegen, die beide (Merkmale) besitzen, weichen aus, stemmen sich mit der Kopfseite entgegen und führen den Kampf gegen ihren Widerpart mit unbezwinglichem Eifer und Wagemut, so daß sie den Stoß mit einem Gegenstoß und die Verfolgung mit einem Angriff erwidern und an unwegsamen Stellen breite Wege zur bequemen Flucht zu bahnen wissen. Auch diese Tiere sind Symbole. Die zuerst erwähnten (Fische ohne Flossen und Schuppen) sind Symbole einer genußsüchtigen Seele, die andern aber Symbole einer Seele, welche Selbstbeherrschung und Selbstzucht liebt. Denn der Weg zum Genusse ist abschüssig und sehr bequem und bewirkt eher ein Gleiten als ein

des Fleisches von Tieren, die bei anderen semitischen Stämmen für heilig galten, und deren Fleisch beim Kultus von ihren Gottheiten verzehrt wurde. Ähnliche Bestimmungen, die direkt gegen heidnische Kultusgebräuche gerichtet waren, sind in christlicher Zeit den aus dem Heidentum hervorgegangenen Gläubigen eingeschärft worden, um sie von der Teilnahme an den Götzenopfermahlzeiten abzuhalten. So verbot Simeon Stylites seinen bekehrten Sarazenen, Kamelfleisch zu essen, weil dies den Hauptbestandteil der Opfermahlzeiten der Araber bildete, und der Genuß von Pferdefleisch wurde den Germanen zu einer Zeit verboten, wo das Essen desselben noch ein Akt des Odinkultus war."[1] Dem wohl ursemitischen Glauben gemäß durften also nur gottgeweihte Personen gewisse Fische essen.[2] Die bei den

---

Schreiten: steil dagegen ist der Weg zur Selbstbeherrschung und wohl mühselig, aber höchst lohnend" (vgl. *Philos Werke in deutsch. Übers.*, hrsg. v. Leopold Cohn, Breslau 1910 Bd II, p. 278—279).

[1] A. Dillmann *Exodus u. Leviticus*[3], Leipzig 1897, S. 529. Aber das biblische Verbot kann auch davon herrühren, weil die Fische ohne Schuppen und Flossen die meiste Ähnlichkeit mit den Schlangen haben und deshalb für eine Art Schlangen gehalten wurden. So essen auch die Eingebornen Tasmaniens keinen Fisch mit Schuppen, ja sie berühren dieselben nicht einmal (H. Ling Roth *Aborigines of Tasmania*, Halifax 1899 p. 62). In der *'Ιχθυομαντεία* der Ehsten bedeuten die schuppenlosen Fische Unheil (J. Grimm *Deutsche Mythol.*[4] II, 933). Es gibt sogar Naturvölker, die sämtliche Fische wegen ihrer Glätte als Schlangen auffassen und sie deshalb überhaupt nicht genießen, wofür sich unten in Abschnitt 10 Belege finden. Die Schlange wurde bei den verschiedensten semitischen Völkern für heilig gehalten, so bei den Babyloniern, Arabern, Äthiopiern und Phöniziern (vgl. W. Baudissin in Herzogs Real-Enc. f. prot. Theol.[3] V, 7). Sie war auch bei den Griechen heilig (M. W. de Visser *Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, Leiden 1903 p. 164ff.; 170ff.). Über den Schlangenkult vgl. C. St. Wake *Serpent-Worship*, London 1888; C. F. Oldham *The sun and the serpent*, London 1905.

[2] Auch in Phönizien sind gewisse Fische verehrt worden. Auf einer phönizischen Münze hält der Gott Dagon in jeder Hand einen Fisch (vgl. Imhoof-Blumer *Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen*, Taf. XIII, 33—34). Selbst auf punischen Münzen sieht man den Fisch (besonders den Thunfisch); vgl. Imhoof-Blumer Taf. VI,

Indianern und im phrygischen Kult sich findende Vorstellung, daß im Jenseits alle Seligen an dieser Götterspeise teilhaben, wird auch bei den Semiten bestanden haben. Dieser Gedanke hat sich noch in den Unterströmungen des israelitischen Glaubens erhalten, nach welchem der Fisch die Speise der Seligen ist und auch an den religiösen Festen die bevorzugte Speise bildet.

Die auch bei den Persern und Indianern sich findende uralte Vorstellung von dem Oberhaupt der Fische, dem niemand nachstellen kann, hat sich wohl noch von ursemitischer Zeit her in den Unterströmungen des altisraelitischen Glaubens in der Gestalt des Leviatan erhalten, den Gott dazu geschaffen hat, daß er lustig im Meere tummele (Ps. 104, 26).[1] Sein Genuß ist den Menschen im diesseitigen Leben versagt. Kein Sterblicher kann ihn töten.

48, VII, 4 und VIII, 32). Über die Verehrung des Ziegenfisches in phönizischen Städten vgl. W. Schultz *Memnon* II, 58. Heilige Fischteiche gab es bereits bei den Sumerern, vgl. L. W. King *History of Sumer and Akkad,* London 1910 p. 268. Dem sumerischen Gott des Wassers, Enki, wurden gewisse Fische dargebracht (L. W. King *History* p. 128 f.). Den Assyrern war es verboten, an gewissen Tagen Fische zu genießen. Wer aber dagegen handelte, wurde von den Göttern mit Krankheit bestraft (R. C. Thompson *Semitic Magic,* London 1908 p. 141).

[1] Die im Talmud Bābā Batrā 73 b erwähnte Anschauung, daß es zwei Leviatan gebe (siehe oben p. 49), geht auf Jes. 27, 1 zurück, wo „Leviatan die flüchtige Schlange“ und „Leviatan die gekrümmte Schlange“ erwähnt werden. Die Auffassung vieler primitiver Völker, daß Fische eine Art Schlangen seien, scheinen auch ursprünglich die Hebräer gehabt zu haben. Wegen seines fischartigen Wesens kann Leviatan mit einer Angel gefangen werden (Hiob 40, 25). In der jüdischen Überlieferung gilt er als ein Dāg 'Fisch' (*ἰχθύς*, vgl. oben p. 6 Anm.). Nach einem späten Midraš ruht „das große Meer Okeanos, welches die Welt umgibt, auf den Floßfedern des Leviatan“ (*Midraš Kōnen* übers. v. Aug. Wünsche, *Aus Israels Lehrhallen* III, Leipzig 1909 p. 187). Dieser gewaltige Fisch, dessen Grösse 400 Parasangen beträgt, würde alle übrigen Fische verschlingen, wenn Gott es nicht so eingerichtet hätte, daß er im Monat Tebet sein Haupt schüttelt, wodurch die Fische von Schrecken ergriffen, davoneilen (*Midraš Kōnen,* übers. v. A. Wünsche a. a. O. III, 198). Die japanische Mythologie kennt auch einen ungeheuren Fisch, der, so oft er sich bewegt, Erdbeben verursacht (B. H. Chamberlain *Things Japanese,* London 1902 p. 127).

Erst am Ende der Welt wird er von Gott geschlachtet werden und den Seligen zur Speise vorgesetzt. Sekundär ist er dann mit dem Messias in Verbindung gesetzt worden.

Dölger nimmt an, daß der christliche Ἰχθύς-Heiland seinen Ursprung im syrischen Kulte habe. Ihm erscheint dieses christliche Sinnbild „als eine auch im Interesse der Missionstätigkeit außerordentlich nahe gelegene Opposition gegen heidnische Bräuche, speziell des Atargatiskultes ... Dieses scheint die richtige Lösung zu sein. Vom Standpunkt der Missionierung jener Gegenden könnte es manchem vielleicht sogar verständlich erscheinen, daß man Jesus den eigentlichen sehr großen Ἰχθύς nannte, um die Erinnerung an den in einer Legende genannten Sohn der Atargatis aus dem Volksbewußtsein zu verdrängen, — trug doch dieser Sohn der Atargatis selbst den Namen Ἰχθύς (Athenaeus VIII, 37).“[1] Diese Hypothese Dölgers ist unhaltbar. Gerade die Aberkios-Inschrift und die Grabschrift von Autun, welche am ausführlichsten Kunde von der urchristlichen Idee des Ἰχθύς geben, enthalten, wie ich bereits nachgewiesen habe, jüdische Vorstellungen über den messianischen Fisch. Außerdem bietet nicht einmal der bloße Name Ἰχθύς einen Anhaltspunkt, denn die Überlieferung des Athenaeus, daß der Sohn der syrischen Derketo-Atargatis Ἰχθύς hieß, liefert nicht die geringste Gewähr dafür, daß dieser Gott in der Tat diesen griechischen Namen geführt habe. Die Syrer sind Semiten, und auch ihr Kult ist semitisch. Ebenso wie nun der Name seiner Mutter Derketo(-Atargatis) nicht griechisch ist, so wird auch ihr Sohn einen rein semitischen Namen geführt haben, der wohl von Athenaeus ins Griechische

---

[1] H. Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 173. Bereits Bergh van Eysinga Z. D. M. G. 60, 210—212 will Ἰχθύς mit Derketo in Verbindung bringen. Derketo gebiert den Ἰχθύς; „die befruchtende und belebende Kraft der alten Meeresgottheit, wie sie im Fische symbolisiert war, konnte leicht auf das Wiedergeburt und Auferstehung wirkende Christentum übertragen werden“. Auch nach S. Reinach *Cultes*, *Mythes* III (1908) p. 43 ff. soll der syrische Fischkult das Ichthys-Symbol erzeugt haben.

durch Ἰχϑύς übersetzt ist. Die Derketo ist nach Diodoros[1] eine Fischgöttin, die das Gesicht eines Weibes, aber den Körper eines Fisches hat. Folglich wird auch ihr Sohn eine Fischgestalt gehabt haben. Dieser wird sicherlich verwandt sein mit den übrigen semitischen Fischgöttern. So wurde der babylonische Gott Ea von alters her in halber Fischgestalt dargestellt, und noch Sanherib warf als Opfer für ihn einen goldenen Fisch und ein goldenes Schiff in die See.[2] Die Verehrung des Ziegenfisches ist für phönizische Städte nachgewiesen worden. „Den Gott, welchen die Phöniker und Libyer als Ziegenfisch darstellten und verehrten, nannten die Hellenen, nur eine Seite seines Wesens erfassend, Poseidon (Herodot II, 50; IV, 188)“ (Wolfgang Schultz im Memnon II [1908] p. 58). Der Name des Hauptgottes der Philister, Dāgōn ist von dāg „Fisch“ abgeleitet.

9 Der Fisch als Symbol des Schutzes gegen Dämonen und als glückbringendes Zeichen

Auf der weit verbreiteten Vorstellung, daß den Fischen göttliche Kräfte innewohnen, beruht auch der uralte Aberglaube, daß schon der bloße Anblick der Fische heilsam wirke. Der Fisch ist bei den verschiedensten Völkern das Sinnbild des Schutzes gegen böse Geister; er ist zugleich ein Abwehrzauber und auch ein glückverheißendes Zeichen. Diese Anschauung ist wohl auch in Babylonien zu belegen. Ein babylonisches Relief aus Bronze veranschaulicht eine Beschwörungsszene. Zwei Priester, die ebenso wie der Fischgott Ea in eine Fischhaut gehüllt sind, stehen an dem Bette eines Kranken, um die Dämonen, welche nach babylonischer Auffassung als Krankheitserreger gelten, auszutreiben.[3]

---

[1] Diodoros II, 4, 2: *ἣν ὀνομάζουσιν οἱ Σύροι Δερκετοῦν. αὕτη δὲ τὸ μὲν πρόσωπον ἔχει γυναικός, τὸ δ' ἄλλο σῶμα πᾶν ἰχϑύος.*

[2] Vgl. C. P. Tiele *Gesch. d. Religion im Altert.*, Gotha 1896 p. 152.

[3] Siehe K. Frank *Babylon. Beschwörungsrelief*, Leipzig 1908 (*Leipz. semit. Stud.* III, 3); Perrot und Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* II,

Gemäß dem ägyptischen Totenbuche (cap. 15 Zeile 24) ist es für die Seele des Verstorbenen von hoher Wichtigkeit den Fisch Ant anzublicken.[1] Auf einer ägyptischen Gemme ist ein Priester in langem, faltigem Gewande abgebildet, der ebenso wie der Gott Horus auf einem Krokodile steht und mit der linken Hand einen Fisch über seinem Haupte hält. Mit der rechten Hand macht er eine Geberde, als ob er irgend eine Beschwörung vornehme (vgl. Imhoof-Blumer, Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen Taf. XXII, 48). Fischfiguren aus Elfenbein und Bronze wurden im alten Ägypten vielfach als Amulette verwendet, weshalb sie auch am Munde entweder ein Loch haben oder mit einem Ring versehen sind, um sie anhängen zu können.[2] Im alten Reiche wurden daher auch Wände mit Fischbildern verziert.[3] Altägyptische Gefäße sind mit Fischen, daneben mit den heiligen Vögeln, Krokodilen oder Skorpionen versehen.[4] Das Berliner Kgl. Museum besitzt ein Steingefäß in Form eines Fisches (s. Ausführl. Verz. d.

Paris 1884 p. 364 Fig. 162. — Diese Darstellung erinnert an eine Gemme, in welche ein mit einer Fischhaut bekleideter Mann eingraviert ist, der in seiner Linken ein Lustrationsgefäß hält und seine Rechte zu irgendeinem Gestus erhebt. Dölger (*Röm. Quartalschr.* 23, 151) glaubt, daß hier ein babylonischer Priester dargestellt sei, der am Krankenbett Beschwörungen vornehme; allein diese Darstellung erinnert vielmehr an das Ea-Oannes Relief aus Kujundschik (siehe die Abbildung bei A. Jeremias *Das A. T im Lichte des alten Orient* p. 29, andere Ea-Abbildungen in Fischhaut bei Perrot und Chipiez *Histoire de l'art* II p. 65 Fig. 9; 501 Fig. 224). Über babylonische Priester im Fischgewand vgl. auch Dölger *Der Fisch in den semitischen Religionen des Morgenlandes* 1910. Über die weitverbreitete Anschauung, daß Krankheiten durch Dämonen hervorgerufen werden, die in eine Person hineingefahren sind, vgl. M. Bartels *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* V, 1 ff.; B. Kahle, ebenda p. 194 ff; F. J. Dölger *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual,* Paderborn 1909.

[1] Vgl. E. A. W. Budge *The Book of the Dead,* London 1909

[2] Vgl. J. Capart *Primitive Art in Egypt (transl. by A. S. Griffith)* London 1905 p. 191—193; 85 u. 87 Fig. 57. Wilkinson und S. Birch *Manners and customs of the ancient Egyptians* III, 341—42, London 1878.

[3] J. Capart *Primitive Art in Egypt* p. 143.

[4] J. Capart p. 111—112

ägypt. Altert. des Kgl. Mus. Berlin 2. Aufl. 1899 Nr. 16025). Zahlreiche Vasen in Fischform sind auch sonst erhalten.[1] Selbst altägyptische Kästchen und Körbe haben oft die Fischgestalt oder sind mit Fischen geschmückt.[2]

Von den Ägyptern scheinen die Juden diesen Brauch sehr spät übernommen zu haben, denn erst im 3. Jahrhundert n. Chr. taucht dieser Aberglaube in der jüdischen Literatur auf, der im Talmud durch Rabbi Jōhanan Ben-Napeḫe (3. Jhdt.), Rabbi Ḫaninā (3. Jhdt.) und dessen Sohn Jōsē Bar-Ḫaninā eine jüdische Färbung erhielt.

Nach diesen Männern hat Jakob in seinem Segen, den er seinen beiden Enkeln erteilt hat (1. Mos. 48, 16: „Sie mögen wie Fische zahlreich sein"), deshalb einen Vergleich mit den Fischen gebraucht, um hierdurch anzudeuten, daß, ebenso wie Fische durch das Wasser bedeckt und infolgedessen vor jedem „bösen Blick" sicher sind, so auch die Nachkommen Josefs, nämlich die Israeliten, vor jedem „bösen Blick[3] geschützt" sind.[4] Auf Grund dieser Anschauung hielt sich der wegen seiner außergewöhnlichen Schönheit berühmte Rabbi Joḫanan gefeit gegen das „böse Auge".[5] Im Talmud heißt es: „Wer in eine Stadt kommt und fürchtet, daß ein „böser Blick" ihm schaden könnte, der nehme den Daumen der Rechten in die linke Hand und den Daumen der Linken in die rechte Hand und

---

[1] J. Capart p. 129.

[2] Wilkinson und S. Birch *Manners and customs of the ancient Egyptians* II, 13—16; J. Capart *Primitive Art in Egypt* p. 191.

[3] Dieser Glaube, daß gewisse Menschen oder Dämonen die Kraft besitzen, durch bloßes Anblicken von Personen und Tieren Schaden zufügen zu können, findet sich bei zahlreichen Völkern, bei den Babyloniern, Indern, Persern, Ägyptern, Juden, Germanen, Griechen, Römern, Chinesen, Tibetanern, Indianern, Negern und Südseeinsulanern, darunter also bei Völkern, die niemals in Verbindung mit den alten Kulturen standen; vgl. S. Seligmann *Der böse Blick*, Berlin 1910.

[4] *Talm. Berākōt* 20a; 55b; *Bābā Batrā* 118b, *Bābā Meṣīʿā* 84a; *Sōṭā* 36b, *Midr. Jalqūṭ* zu 1 M. 48; *Pesiqtā zuṭartā* 1 M. 48, 16; *Raši* zu 1 M. 48, 16, *Midr. Agādā* ed. Buber 1894 p. 108. [5] *Berākōt* 20a.

spreche: Ich X, der Sohn X's, bin ein Nachkomme Josefs, über den kein böser Blick Macht hat, denn ein Nachkomme Josefs gleicht den Fischen und ebenso wie die Seefische vom Wasser bedeckt, vor dem „bösen Blick" geschützt sind, so sind auch die Nachkommen Josefs gegen den „bösen Blick" gefeit."[1] Im Zōhār (Pareša Debārim) und in Ṣebi Hirš Jeraḫmiēls Naḫelat Ṣebi (Pareša Debārim) wird erzählt, daß ein sehr gelehrtes Kind die höchste Bewunderung mehrerer Rabbiner erregte. Die verwitwete Mutter dieses Kindes, die dieses bemerkt, bittet sie daher, mit einem guten Auge auf es zu blicken. Da sagte das Kind: „Ich fürchte mich vor keinem bösen Blick, denn ich bin der Sohn eines mächtigen Fisches, und die Fische fürchten sich vor keinem bösen Blick. Israel wird ja gemäß dem Segensspruch Jakobs, den er seinen Enkeln erteilt hatte, mit Fischen verglichen." Auch das Tierkreisbild „der Fische" soll andeuten, daß kein böser Blick und kein Gestirn über die Israeliten Gewalt habe.[2] Teile eines Fisches (Herz und Leber) wehren nach Tobit 6, 18 und 8, 1—3 die Dämonen ab.[3] Ebenso wird in Macedonien derjenige, der von Dämonen besessen ist, durch die Drüsen eines Fischkopfes geheilt, indem er damit ausgeräuchert wird, wodurch die Dämonen herausgetrieben werden (C. R. Thompson *Semitic Magic*, London 1908 p. LVII).

Als ein magisches Heilmittel gegen den bösen Blick dient der Fisch bei vielen Völkern. „Im Vogtland läßt man am Weihnachtsabend die beschrienen Tiere Heringsköpfe essen; in Pommern legt man einen Hering unter das Futter eines beschrienen Pferdes. Isaac, der Araber, empfiehlt die Galle und die Eingeweide eines Fisches, namens Zagami."[4] Der Fisch gilt besonders als ein Abwehrmittel gegen dämonische Kräfte

---

[1] *Berākōt* 55b. [2] *Pesiqtā Rabbāti*, Pisqā 20.

[3] Über die hebr. Version der Tobit-Legende vgl. M. Gaster *Proc. of the Soc. of Bibl. Arch.* Vol. XIX, 37.

[4] S. Seligmann *D. böse Blick*, Berlin 1910, Bd. I p. 292.

„In Otranto schützen die Zähne von Haifischen, in Silber gefaßt, vor dem bösen Blick.“ In Italien ist noch heute ein krummer Fischzahn ein sehr häufiges Amulett, das man auch an Ohr- und Fingerringen sieht.[1] Bei den Arabern in Tunis dient eine Fischfigur über dem Ladeneingang als Schutz- oder Glückszeichen. Dort herrscht auch die Sitte, „am 1. April alle Glückwunschkarten mit dem Glückszeichen des Fisches zu versenden.“ Daher sind auch in Syrien Türen häufig mit der Überschrift *ΙΧΘΥΣ* versehen.[2]

Hier ist also der Fisch ein Schutzmittel gegen dämonische Gewalten. Hierauf könnte wohl die talmudische Anschauung beruhen, daß der Genuß von Fischen sehr heilsam sei, weshalb er besonders den Kranken angeraten wurde. „Der Fisch ist ein Heilmittel für das kranke Auge.“[3] „Durch den Genuß kleiner Fische gedeiht und nimmt schnell zu die Körperkraft des Menschen.“[4]

Dieser Glaube, daß der Fisch den Schutz versinnbildliche, ist weit verbreitet. Nach indischer Auffassung ist es für den Kranken ein günstiges Zeichen, wenn sein Bote, der zum Arzt gesandt ist, unterwegs Fische sieht.[5] In Indien gehört der Fisch zu den glückbringenden Vorzeichen. Der plötzliche

---

[1] S. Seligmann *D. böse Blick* Bd. II p. 117 und 136; *Journ. of the Antrop. Inst.* 39, 402.

[2] Vgl. Dölger in seinem ΙΧΘΥC I Excurs p. 425. Ebenso ist in Nordindien über den Türen von Mohammedanern und Hindus häufig ein Fisch gemalt. Auch das Wappen des ehemaligen Königshauses Ūḍ bildete ein Fisch, vgl. Crooke *Popular religion and folk-lore of Northern India* I, 47. Herr Dr. Foy macht mich aufmerksam, daß auch in Brüssel zum 1. April Karten mit Fischbildern versandt werden.

[3] *Nedārim* 54b. Nach Tobit cap. 11 heilt die Galle des Fisches das Augenleiden.

[4] *'Abōdā zārā* 29a, *Berākōt* 40a; 44b; 57b; vgl. auch *Testam. d. 12 Patriarchen* VI: „Wenn aber ein Kranker da war oder ein Greis, so kochte ich Fische und bereitete es gut zu und brachte allen denen, die es nötig hatten.“

[5] Vgl. Zachariae *Wiener Z. K. M.* 18, 306.

Anblick eines Fisches bedeutet stets etwas Günstiges. „Wer am Morgen einen Rohita-Fisch sieht oder berührt, für den ist dies ein unübertreffliches Glückszeichen. Wer eine Reise antritt und dabei Fische sieht, wird glücklich heimkehren. Auch wer im Traume Fische sieht, wird Glück haben. Wer sie im Traume ißt, erlangt Wohlstand und Gesundheit."[1] Zum Schutze gegen böse Dämonen werden in Indien noch heute Fische an die Wände der Häuser gemalt.[2] Die Kolhs bringen

[1] Pischel *S. B. Pr. Ak. W.* 1905, 527.

[2] Vgl. Crooke *Popular religion and folk-lore of Northern India* II, 254. In China und Japan ist der Fisch das verbreitete Symbol der Erlösung aus Not und Schuld. Besonders wird hierzu die Figur des Karpfens genommen (vgl. W. Anderson *Catalogue of a Collection of Japanese and Chinese Paintings*, London 1886 p. 164 und Plate 2—3; W. v. Seidlitz *Gesch. d. Japan. Farbenholzschnitte*, Dresden 1910 p. 201). Daher sieht man dort gewöhnlich Abbildungen von Karpfen, wie sie gegen einen Wasserfall anspringen, was mir Herr und Frau Museumsdirektor Professor Adolf Fischer, Cöln, die sich mehrere Jahre in China aufgehalten haben, mitgeteilt haben. Die Japaner haben besonders bei dem am 5. Mai stattfindenden „Knabenfest" alle Häuser und Straßen mit derartigen Karpfenbildern geschmückt, die den Knaben Schutz und Ausdauer verleihen sollen (vgl. B. H. Chamberlain *Things Japanese*, London 1902 p. 91 und 160). Japanische Gefäße sind häufig mit Fischen, besonders mit Brassen oder Karpfen bemalt (vgl. Aug. W. Franks *Japanese Pottery, London, South Kensington Museum* p. 17). In der altchinesischen Ornamentik sieht man oft eine Fratze, deren Hörner in fischartige Geschöpfe verwandelt sind (vgl. W. v. Hoerschelmann *Entwicklung altchinesischer Ornamentik*, Leipzig 1907 p. 21). „Wir haben es ursprünglich wohl mit demselben Motiv zu tun, welches bei den verschiedensten Völkern auf früher Kulturstufe eine so große Rolle spielt bei religiösen Kulten und hauptsächlich als Schreckmittel im Kampf; ein Dämon schreckt die Feinde vom Schilde des Kämpfenden her" (Hoerschelmann, ebenda p. 19). Ebenso wie auf den chinesischen und japanischen Darstellungen die Fische gegen den Strom schwimmen, so sind auch auf dem Fragment eines sumerischen Reliefs zwei Fische dargestellt, die zur rechten und zur linken Seite eines in zwei Strömen sich ergießenden Springbrunnens gegen den Strom anspringen (vgl. King *History of Sumer and Akkad* p. 69 Fig. 21). Da derartige Springbrunnen ein heiliges Symbol des sumerischen Gottes Gudea und des babylonischen Heros Gilgamesch bilden (King p. 48 und p. 75f. nebst Fig. p. 72b), so haben auch die Fische eine sinnbildliche Bedeutung.

auf ihrem Hause das Abbild eines Fisches an, um sich vor dem „bösen Blick“ zu schützen.

Auch im alten Persien scheint die Vorstellung verbreitet gewesen zu sein, daß die Fische vor bösen Dämonen schützen. Die älteren Pehlevi-Schriften berichten, daß Ahuramazda den Baum Gōkarn, aus dessen Saft der göttliche Trank Hōm gewonnen wird, der bei der Totenauferstehung die Seligen beleben werde, in dem See Varkaš gepflanzt habe. Ahriman aber, der besondere Feind dieses Hōm, setzte eine dämonische Eidechse in den See, um die Pflanze zu verderben. Doch zur Abwehr dieser Kröte schuf Ahuramazda 10 Fische, durch welche der Hōm beständig umkreist wird. Gern wünscht die Kröte diese himmlischen Fische zu verschlingen, aber sie kann es nicht, obgleich sie bis zur Auferstehung stets danach Gelüste hat.[1]

Von einer alten heiligen Quelle in Irland herrschte die Sage, daß Kranke, welche das Glück hatten, in derselben einen Lachs oder Aal zu erblicken, genesen würden.[2]

Man hielt es für ein günstiges Omen, wenn zu einem, der am Wasser stand, Fische heranschwammen.

Der ältere Plinius Secundus[3] bestätigt dieses. Er erzählt: „Als Augustus im Sizilischen Kriege am Strande wandelte,

---

[1] *Bundehiš* c. 18; *Mēnī xard* c. 30. Die Kröte galt nicht nur bei den Persern, sondern auch bei den Germanen, Südslaven und Giljaken als ein dämonisches Tier; J. Grimm *Deutsche Myth.*[4] III, 199; F. S. Kraus *Slav Volksforsch.* 1908, 59; v. Schrenck *Reisen und Forsch. im Amurlande* III, 753.

[2] W. G. Wood-Martin *Traces of the elder faiths of Ireland* (1902) II p. 92. Hier könnte auch die Vorstellung zugrunde liegen, daß der Fisch gleichsam das Übel des Menschen verschlingt und damit in der Tiefe verschwindet. So heißt es in einem assyrischen Gebete: „daß der Fisch meinen Schmerz wegtragen möge, daß der Fluß ihn fortbringe“ (R. C. Thompson *Semitic Magic,* London 1908 p. 186).

[3] *Historia naturalis* IX, 55. Ähnlich berichtet Athenaeus VIII, 9, daß der König Antigonus in den Fischen, die ihm der Feldherr des Ptolomaeus als Geschenk zusandte, eine Andeutung erblickte, daß er über das Meer herrschen werde.

sprang ein Fisch aus dem Meere ihm vor die Füße, was die Wahrsager, obwohl sich gerade damals Pompeius für einen Sohn des Neptunus erklärt hatte, so auslegten: Es würden diejenigen, welche jetzt das Meer beherrschten, dem Kaiser bald zu Füßen liegen." Bei verschiedenen Völkern wurden Fische als Augurium verwendet. So war nach Plinius (Hist. nat. XXXI, 22) zu Limyra in Lycien eine fischreiche Quelle, bei der sich die dortigen Bewohner Rat holten. Fraßen die Fische die Speisen, die man ihnen bei dieser Gelegenheit zuwarf, auf, so war dieses ein glückverheißendes Vorzeichen. „Versprechen die Fische aber keinen günstigen Ausgang, so werfen sie die Speisen mit den Schwänzen zurück." „In der Quelle des Apollo, den man den Syrer nennt, bei Myra in Lykien werden die Fische durch dreimaliges Flöten zum Abgeben einer Vorbedeutung herbeigelockt. Nehmen sie das ihnen zugeworfene Fleisch begierig an, so ist dieses ein günstiges Zeichen für die um Rat fragenden Leute, schlagen sie es mit dem Schwanze zurück, ein schlimmes" (Plinius, Hist. nat. XXXII, 17). Diese lykischen Fischorakel werden von Aelianus (VII, 5; XII, 1) und Athenaeus (VIII, 8) noch ausführlicher behandelt. Dieser Brauch herrschte auch in Indien. So gibt Kauśika Sūtra (47, 37—38) an, daß man, wenn man einen Feind vernichten will, dessen Speiseüberreste in einen fischreichen Teich werfen soll. „Wenn die Fische in Menge darauf zuschwimmen, so ist der Feind vernichtet."[1] Nach dem Glauben der Nuforesen (Neu-Guinea) wird der Schiffer durch einen in die Höhe springenden Fisch rechtzeitig vor Gefahr gewarnt und kehrt schleunigst um (Ztschr. f. Ethnol. VIII, 187). Die Ehsten stellen zum Zwecke der Weissagung drei aneinandergereihte Körbe in ein fischreiches Gewässer. Kommen in den mittelsten

---

[1] Vgl. die Übersetzung bei Caland *Altindisches Zauberritual*, Amsterdam 1900 p. 164. In der germanischen Mythologie besitzen die Wassergeister, die halb Mensch, halb Fisch sind, die Gabe der Weissagung, vgl. Golther *Handbuch d. german. Mythologie* 1895 p. 146 u. 149.

Korb schuppige Fische, so bedeutet dieses für sie etwas Glückliches (J. Grimm, Deutsche Mythol.[4] II 933).

Deshalb ist es ganz erklärlich, daß der Altar der Rettung und Schutz verleihenden Siegesgöttin (Dea Victoria) im Bonner Museum Fischbilder und Delphine aufweist.[1] Der

[1] Vgl. C. I. Rhen. 380; *Katal. d. Kgl. Museums vaterl. Altert.* Bonn 1876, S. 28, 77. Dieser Altar der *Victoria* ist zu Alteburg bei Cöln, wo einst eine römische Flottenstation war, gefunden und etwa um 200 n. Chr. errichtet worden, vgl. H. Lehner *Provinzialmuseum in Bonn* 1905, I, Taf. 32, 1—2, Joseph Klinkenberg *Das römische Cöln* (= Kunstdenkmäler der Rheinprovinz hrsg. von P. Clemen Bd. VI, Abteil. 2, Düsseldorf 1906) Taf. XIV nebst Beschreibung p. 369: „Der Altar der Viktoria, 1,97 m hoch, 0,82 m breit und 0,60 m tief, der größte römische Altar Kölns. Das Gesims, aus flacher Hohlkehle und starker Plinthe bestehend, ist ringsherum mit einem aus sich durchschneidenden Kreisen gebildeten Ornament geschmückt; darüber befindet sich auf der Schauseite ein Bukranion zwischen zwei Delphinen, die in der Schnauze eine kleine Scheibe halten und je eine Rosette an den Ecken, auf der Rückseite in der Mitte ein Fisch, in der rechten Ecke ein Eberkopf, in der linken wahrscheinlich wieder ein Fisch. Das Hauptfeld der Vorderseite, das mit einem Spiralornament umgeben ist, trägt in mageren Lettern die ehemals rot gefärbte Inschrift: Deae | Victoriae Sacrum. Die drei übrigen Seiten sind in ein oberes und ein unteres Feld geteilt. Das obere Feld der Rückseite zeigt zwei mit dem Kopfe nach unten gerichtete, bei der ersten Schwanzflosse durch einen Querstab verbundene Delphine, zwischen denen sich ein dritter kleinerer Fisch befindet; das untere Feld einen nach links profilierten Stier mit schief stehendem Lorbeerbaum hinter sich. Das obere Feld der beiden Seitenflächen enthält Opfergeräte, rechts Opferwasser und Opferbeil, links Opferbecken und Opferschale, das untere nach der Schauseite hin profilierte Opferdiener mit den über ihnen dargestellten Geräten in der Hand." Prof. H. Lehner in Bonn nimmt an, daß die römische Flottenstation, die wohl dieses Denkmal der Viktoria gesetzt habe, in ihrem Fahnenzeichen vielleicht Delphine gehabt hätte und sie daher statt ihres Namens nur ihr Abzeichen auf diesem Stein angebracht hätte. Allein dann hätte man erwartet, daß diese Zeichen der Dedikanten auf der Vorderseite gleich unter der Inschrift ständen. Die Delphine und Fische scheinen hier vielmehr Symbole des Schutzes zu sein. Delphine, die sich einem Schiffe zeigten, wurden von den Schiffern als ein günstiges Vorzeichen angesehen (vgl. Pind. Pyth. 4, 29; Eurip. Hel. 1467, El. 433). Auch die Schutz verleihende Göttin Athene erscheint häufig in Verbindung mit Fischen (vgl. Imhoof-Blumer *Tier- und Pflanzen-*

Fisch ist ja das Symbol des Schutzes; dagegen war der Delphin bei den klassischen Völkern das Sinnbild der Rettung. Die Fische und Delphine im Gefolge der Dea Victoria sollen andeuten, daß diese Göttin Schutz und Rettung verleiht. Die

---

bilder auf Münzen und Gemmen, Taf. III, 29—30, VI, 46) oder mit Delphinen (Imhoof-Blumer, Taf. I, 7, VII, 11), wie gewöhnlich Apollo mit dem Delphin dargestellt wird (vgl. Imhoof-Blumer Taf. XIII, 1). Die Delphinfigur wurde als Amulett verwendet (O. Keller *Tiere d. klass. Altert.* 1887 p. 217). Der Delphin ist häufig auf Gemmen von Siegelringen abgebildet (vgl. Imhoof-Blumer, Taf. XX, 15—34, XXI, 8, XXIV, 19, ferner *Bonn. Jahrb.* 9, 26; 17, 132). Auch die Sammlung Niessen, Cöln, besitzt solchen Ring. Sie dienten dem Träger gleichsam als Amulett. Darum wurden mit Delphinfiguren Gürtelschnallen (Bonn. Provinzialmuseum Nr. 2352), Helme (Imhoof-Blumer p. 27), Schilde (O. Keller *Tiere* p. 217) und auch Messergriffe (Sammlung Niessen, Cöln) verziert. Sie kommen häufig auf Münzen vor (Imhoof-Blumer z. B. IV, 25—27, V, 11—12, 26; VIII, 44). Daher wurden auch bronzene oder steinerne Delphinfiguren dem Toten ins Grab mitgegeben, um sie hierdurch wohl vor den Leichendämonen zu schützen (vgl. Bonn. Provinzialmuseum Nr. 4842 und 6071, J. Klein *Bonn. Jahrb.* Bd. 101 p. 104 Fig. 4, ferner *Bonn. Jahrb.* 57, 226. Einen Tondelphin besitzt die Sammlung Niessen, Cöln). Ein bei Waldfischbach aufgedeckter spätrömischer Sarkophag, worin die Asche aufbewahrt war, ist mit einem Relief verziert, welches zwei einander zugekehrte Delphine darstellt (*Bonn. Jahrb.* 77, 78 f.). Dieses Tier ist auch auf heidnisch-römischen Grabsteinen häufig abgebildet (O Keller, *Tiere* p. 231). Selbst in den christlichen Katakomben sind zuweilen Epitaphien mit Delphinen verziert (De Rossi *De christianis monumentis IXΘYN exhibentibus* in *Spicilegium Solesmense* III (1855) Fig. Nr. 45, 72, 79, 80; V. Schultze *D. Katakomben* 1877 p. 330). Auf Totenlampen sind ebenfalls häufig Delphine abgebildet (Sammlung Niessen, Cöln). Selbst die Fläschchen und Kästchen, die man dem Toten beilegte, sind mit Delphinen geschmückt. Derartige Glasflaschen besitzt das Walraf-Richartz-Museum, Cöln (z. B. Nr. 186—187; 303—304). Gewöhnlich sind die Handgriffe solcher Kästchen aus zwei Bronzedelphinen gebildet (z. B. Walraf-Richartz-Museum, Cöln Nr. 629 und 940, Bonn. Provinzialmuseum Nr. 6001 und 6513). Auch im Stadtmuseum zu Remagen und in der Sammlung Niessen, Cöln, findet sich derartiges. Zur Disch'schen Sammlung gehörte ein kleines Glastrinkhorn mit zwei aufgeschmolzenen kleinen Delphinen (Aus 'm Weerth *Bonn. Jahrb.* 71, 125). Römische Gläser in Form von Delphinen sind häufig (*Arch. Ztg.* 1876 Fig. 203). Sicherlich sind auch Delphinfiguren zuweilen rein dekorativ verwendet worden. Die Sammlung Niessen, Cöln, besitzt auch einen gallischen

Wotjaken (Rußland) opfern dem Glücksgotte Voršud zwei Hechte, damit er das Glück der Familie und der Kinder vermehre (J. Wasiljev, Heidnische Gebräuche der Wotjaken, Helsingfors 1902 p. 71 f.).

Daher wurden im Altertum Fischfiguren als Amulette benutzt.[1] Im alten Griechenland wurde sehr häufig der Fisch als Schild-

---

Eimer mit Delphinhenkel (aus dem 1. oder 2. Jahrhundert). Über römische Eimer mit „Delphinattachen" aus dem 2. Jhdt. vgl. H. Willers *Neue Untersuchungen über die römische Bronzeindustrie,* Hannover 1907. Unter den bei Dieuze (Lothringen) aufgedeckten römischen Steintrümmern gibt es auch Steine mit Delphinen im Relief (*Anz. d. germ. Nationalmuseums* 1893 p. 102). Diese Tiere sind schon auf den ältesten griechischen Gefäßen abgebildet (Jännicke *Gesch. d. Keramik* 1900 p. 136). Auch auf den Vasen der Chinesen findet man häufig Delphine (Coenen *Bonn. Jahrb.* 57, 226). Auf einer mykenischen Gemma sind zwei Delphine (Perrot und Chipiez *Histoire de l'art* T. VI p. 854 nebst p. 847 Fig. 431,2). Ein in Dellis (Algerien) ausgegrabener heidnisch-römischer Sarkophag weist auf der rechten und linken Seite des Deckels je drei Delphine auf (*Annales Archéol.* T. 18 Paris 1858 p. 166). Heidnisch-römische Totenlampen, die zu Karthago aufgedeckt sind, sind häufig mit Delphinen versehen (vgl. *Revue Arch.* 3. Ser. T. XXXIII 1898 p. 232). Eine von diesen Lampen weist sogar sieben Delphine auf (*Revue Arch.* 3. Ser. T. XXXVIII p. 24—26). In römischen Brandgräbern der Rheinprovinz sind häufig Glasflaschen gefunden, deren Halsansatz oder Henkel mit einem Delphin verziert sind (vgl. *Bonn. Jahrb.* Bd. 110 p. 60 Nr. 40; p. 61 Nr. 46; Bd. 114/115 p. 406 Nr. 35c; p. 416 Nr. 57k; Bd. 116 p. 155 Nr. 84). Auch auf der etruskischen Hängelampe von Cortona ist ein Wellenmotiv mit Delphinen, während in der Mitte der Lampe sich ein Gorgonenhaupt befindet (P. A. Kuhn *Gesch. d. Plastik* I. Halbbd 1909 p. 105 nebst Fig. Nr. 142). Wenn in der älteren nordischen Eisenzeit „auf einer mit Bildern bedeckten Schmuckplatte aus dem Thorsbergfunde und auf dem Silberbecher von Nordrup Delphine zu sehen sind . . so sind diese Bilder unzweifelhaft entlehnt" (S. Müller *Nord. Altertumskunde* 1898 Bd II, 94).

[1] Auf einem kleinen Amulett aus undurchsichtigem Glase, das in einem altgriechischen Grabe der mykenischen Periode gefunden wurde, ist ein Fisch zu sehen, vgl. Perrot und Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* T. VI (Paris 1894) p. 557 Fig. 243 und p. 945. Auch altgriechische Dolche der mykenischen Periode sind zuweilen mit Fischzeichnungen versehen, vgl. Perrot und Chipiez, *Histoire* T. VI p. 782 und Pl. XVII.

zeichen angebracht.[1] Fischfiguren trugen Griechen[2] und Römer zuweilen als Gewandnadel (fibula). Eine solche römische Fibel aus Erz, die die Form des Fisches hat, ist auch zu Bretzenheim bei Mainz gefunden worden.[3] In Japan wird der Fischkopf als Talisman verwendet.[4] Japanische Helme, die teils Fischbilder aufweisen, teils eine fischförmige Gestalt haben, sind schon im 8. Jhdt. n. Chr. nachweisbar.[5] In Surinam, dem holländischen Guayana (Südamerika), wird der obere Teil eines Fischkopfes als Amulett verehrt. Man trägt ihn gern als Manschettenknöpfe, Anhängsel an der Uhrkette u. dgl. Sie legen dem pulverisierten Gehörorgan der Fische heilbringende Kräfte bei.[6]

Hölzerne Fischfiguren, die besonders den Karpfen darstellen, dienen bei den Giljaken (Sibirien) als Amulett.[7] Die Ostjaken (Sibirien) glauben, daß solche Fischfiguren besonders beim Fischfang hervorragendes Glück bringen.[8]

Plinius Secundus[9] berichtet, daß man in seiner Zeit als Talisman „Götter an den Fingern trägt". Daher hat man, wie Clemens Alexandrinus überliefert, Siegelringe getragen,

---

[1] Vgl. Schaaffhausen in *Bonn. Jahrb.* 1884, S. 168.

[2] Vgl. *Revue Arch.* Serie 4 T. XIV (1909) p. 103.

[3] Vgl. L. Lindenschmit *Die Altertümer unserer heidn. Vorzeit* II (Mainz 1870), Heft 7 Taf. IV, 14. Fränkische Gewandnadeln aus der Merowingerzeit haben häufig die Gestalt von Fischen, vgl. Lindenschmit *Handbuch d. deutschen Altert.* 1889 Taf. XXIII zu p. 451—455.

[4] Deguchi in *Journ. Anthr. Soc. Tokyo* XXIV, 227. Ebenso kommen Fischamulette in Burma vor (*Journ. of the Anthrop. Inst.* 39, 402). Auf diese beiden letzten Zeitschriften bin ich durch Herrn Museumsdirektor Dr. W. Foy aufmerksam gemacht worden.

[5] Vgl. *Histoire de l'Art du Japon*, Paris 1900 p. 30 u. p. 165.

[6] *Z. f. Ethn.* 25, 158.

[7] L. v. Schrenck *Reisen und Forschungen im Amurlande*, Petersburg 1895 Bd III, 747.

[8] F. R. Martin *Sibirica*, Stockholm 1897 Taf. 21 Fig. 7.

[9] *Historia naturalis* II, 21. Auch die Mišnā *'Abōdā zārā* 1, 8 berichtet von dem heidnischen Brauch, auf Schmuckgegenständen, wie auf Halsketten, Nasenringen, Fingerringen Götzenbilder darzustellen.

auf deren Steinen auch der Fisch als glückbringendes Symbol abgebildet war.[1] Selbst die ältesten Christen wandten das Fischamulett zum Schutz gegen Dämonen an. Ein alter Fischtalisman aus Bronze trägt die Inschrift *ΣΩΣΑΙΣ* („du mögest schützen“).[2] Demselben Zweck hat auch folgende Gemme[3] gedient, auf der man zwischen zwei Fischfiguren lesen kann:

---

[1] Vgl. Clemens Alexandrinus *Paedagogus* III, 1; Hans Schmidt *Jona* (Göttingen 1907, S. 150); Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 16. Über einen Siegelring mit dem Bilde eines Karpfen vgl. Imhoof-Blumer, *Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen,* Leipzig 1889, Taf. XXIII, 12. Auch die Sammlung Niessen, Cöln, besitzt einen aus dem 4. Jahrhundert stammenden eisernen Siegelring mit Speckstein, worauf ein Karpfen abgebildet ist. Über dem Fisch steht der Name TITU(s), unter demselben LIB(ertus). Ebenso hat die römische Sammlung der Utrechter Universität eine Gemme mit einem Fisch (*Jahrb. d. Vereins v. Altertumsfreunden im Rheinl.* 9, 26). Bereits auf mykenischen Gemmen erscheint der Fisch (vgl. E. Babelon *La gravure en Pierres fines* Paris 1894 p. 85 Fig. 54). Eine Bronzemünze, die das Brustbild des Kaisers Commodus zeigt, hat auf der Rückseite einen Fisch mit offenem Rachen. Darüber steht C(aesar) I(mperator) C(ommodus) A(ntoninus). Der Fisch soll hier wahrscheinlich jeden bösen Zauber vom Kaiser abwehren (vgl. Imhoof-Blumer, Taf. VI, 45). Besonders waren Gemmen mit Fischbildern im Altertum ein sehr beliebtes und daher weitverbreitetes Amulett. Eine zu Rhodos gefundene Gemme zeigt einen Fisch (Berliner Antiquarium, Gemmen, Inventar 4462). A. Milchhöfer *Anfänge d. Kunst in Griechenland*, Leipzig 1883 p. 84 erwähnt solche mit Fischen oder Delphinen, die aus vorchristlicher Zeit stammen. Im Kopenhagener Museum ist eine uralte, auf Kreta ausgegrabene Gemme, die auf der einen Seite einen Fisch, auf der andern Seite zwei Fische zeigt (*Verh. d. Berliner Ges. f. Anthropol.* 1887 p. 702). Die Fischfigur dieser kretischen Gemme hat nun große Ähnlichkeit mit einzelnen auf germanischem Boden gefundenen Fischdarstellungen auf Fingerringen, die in der Nieder-Lausitz und in Landsberg a. Warthe ausgegraben sind und wohl aus vorchristlicher Zeit stammen (vgl. *Verh. d. Berliner Ges. f. Anthrop.* 1884 p. 42 und 205; 1887 p. 702).

[2] F. X. Kraus *Real-Enc.* I, 518; F. Becker *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches,* Breslau 1866 S. 96.

[3] Vgl. F. X. Kraus *Real-Enc.* I, 517 und 519. Unter den antiken Funden, die man in den Katakomben gemacht hat, gibt es auch eine tiefe Schale, auf deren Rand ein schwimmender Fisch gemalt ist, vgl.

IX
ΣΩΤΗΡ
ΘΥ

Bisher hat man den Fisch in diesen altchristlichen Fischamuletten fälschlich mit Christus in Beziehung gebracht.

Der Fisch als dämonenabwehrendes Zaubermittel und als Symbol des Glückes war also bei den verschiedensten Völkern ursprünglich. Die Juden haben diesen Glauben von den Ägyptern erst sehr spät entlehnt [1] und umgestaltet; ebenso haben die ältesten Christen an dieser heidnischen Anschauung noch festgehalten. Dieser Glaube, daß der Fisch Glück bringe, hat sich aus uralten religiösen Vorstellungen entwickelt. Man hielt die Fische teils für Verkörperungen göttlicher Kräfte, teils für Darstellungen der Ahnengeister, die ihren geliebten Nachkommen Schutz verleihen. Der Fisch war aber auch seit uralter Zeit das Sinnbild der Fruchtbarkeit. Daraus konnte sich nun sekundär ebenfalls das Symbol des Glückes entwickeln, denn reicher Kindersegen galt bei den ältesten Kulturvölkern als ein Zeichen des göttlichen Segens, also als ein Glück. Der Fisch nun, der den Kindersegen versinnbildlichte, wurde daher auch für ein glückverheißendes Vorzeichen angesehen.

Ebendieselben primitiven Vorstellungen werden es auch hauptsächlich bedingt haben, daß unter allen heiligen Tieren, die in den altertümlichen Religionen göttliche Kräfte verkörperten, gerade der Fisch die Seligenspeise in den orientalischen Kulten wurde. Der messianische Fisch hat sich dann aus derartigen primitiven Ideen in besonderer Weise entwickelt.

De Waal, *Röm. Quart.* 18, 311 und 314. Dieses scheint nur anzudeuten, daß diese Schale nur für Fische bestimmt ist, denn Plinius, Hist. nat. XXXV, 162 berichtet, daß man bei Gastmählern ganz besondere Schüsseln für Fische hatte.

[1] Über die Kulturbeziehungen Altägyptens zum Auslande vgl. A. Wiedemann *Bonn. Jahrb.* 91,1 ff.; A. Furtwängler *Bonn. Jahrb.* 107,37 ff.; 108/109 p. 239 ff.; R. Wünsch *Antikes Zaubergerät aus Pergamon,* Berlin 1905 p. 30 f.

10 Die Fische als Darstellungen von Ahnengeistern.

Viele alten Völker glaubten, daß die Seele eines verstorbenen Menschen in den Körper eines Fisches eingeht, weshalb man den Genuß der Fische ängstlich mied. Nur an den Totenfesten war es gestattet, Fische zu essen, da man auf diese Weise glaubte, mit den Seelen der geliebten Verstorbenen in Beziehung zu treten. So konnte nach dem Glauben der alten Ägypter die menschliche Seele eine ganze Reihe von Gestalten annehmen. Sie konnte nicht nur als Vogel, Schlange, Krokodil und Blume erscheinen, sondern in der jüngeren ägyptischen Zeit auch als Fisch auftreten. Auf einen ägyptischen Sarkophag der hellenistischen Zeit, wahrscheinlich der römischen Kaiserzeit, ist folgendes Bild gemalt: Auf der löwengestaltigen Bahre liegt die Mumie. Während sonst über der Mumie die Seele des Toten gewöhnlich in Gestalt des Seelenvogels erscheint, ist „an dessen Stelle nun hier ein Fisch dargestellt, und zwar, wie die Umrißlinie des Maules zeigt, der Oxyrrhynchos“. Ein ebenfalls aus Ägypten stammender hölzerner Oxyrrhynchos-Fisch, auf dem u. a. das Totengericht dargestellt ist, findet sich im Berliner Museum. In der Spätzeit Ägyptens sind oft rechteckige Plättchen, auf denen ein Fisch abgebildet ist, gefunden.[1] Den Ägyptern war der Genuß von Fischen verboten[2], aber am Totenfeste, an welchem man mit den Seelen der Verstorbenen in Verbindung zu treten suchte, pflegte man beim religiösen Mahle Fische zu verspeisen. Nach einem Berichte des Plutarch[3] verzehrten alle Ägypter am neunten des ersten Monats vor ihrer Haustüre einen ge-

[1] Vgl. W. Spiegelberg *Arch. f. Religionsw.* 12, 575; vgl. auch Nash in *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25 S. 112.

[2] Vgl. Herodot 2, 37; A. Erman *Aegypten* S. 327. In dem Totenbuche heißt es: „Nicht fing ich Fische in ihren Weihern“ (A. Wiedemann *D. Religion d. alten Ägypter,* Münster 1890 p. 133).

[3] *De Iside et Osiride* c. 7; vgl. auch S. Birch *Manners and customs of the ancient Egyptians* London 1878 Vol. II, 118—120; III, 340ff.

bratenen Fisch, während die Priester, die keine Fische essen durften, am selbigen Tage Fische vor der Haustür als Opfer verbrannten. Auch Clemens von Alexandrien (Protrept. II 39, 5) erwähnt, daß in manchen Gegenden Ägyptens der Fisch verehrt werde: „Die Syeniten verehren den Fisch Phagros, die Bewohner von Elephantine aber den Fisch Maiotes, in ähnlicher Weise die Einwohner von Oxyrrhynchos den Fisch, der nach ihrem Lande den Namen trägt."[1] Das oben beschriebene Bild auf dem ägyptischen Sarkophag beweist, daß der Oxyrrhynchos als Seelenfisch verehrt wurde. Die gleiche Rolle werden auch die anderen von Clemens aufgezählten Fische gespielt haben. „Daß manche Ägypter Fische mit göttlichen Ehren bedachten" berichtet auch der um 140 n. Chr. lebende christliche Apologet Aristides.[2] Ägyptische, dem Totenkult dienende Gefäße aus der Zeit der Ptolemäer, die teils auf dem Boden der Totengruft aufgestellt, teils mit Schnüren an den Wänden aufgehängt sind, sind besonders mit Fischen auf Lotosblumen bemalt.[3] Auch Darstellungen von Männern, die mit ihren beiden Händen einen großen Fisch tragen, sieht man häufig in solcher Totengruft (vgl. S. Birch Manners and customs of the ancient Egyptians Vol. III p. 119. Fig. 374).

Die afrikanischen Völker Wanika, Wakamba, Galla, Somali, nach deren Glauben die Seele nach dem Tode die Gestalt einer Schlange annimmt[4], essen keine Fische, denn sie halten sie

---

[1] Vgl. F. J. Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 156. Derartige Fische aus Bronze sind auch gefunden worden, vgl. Wilkinson und S. Birch *Manners and customs* III, 341 f.

[2] Vgl. Dölger a. a. O. — Diese ägyptische Sitte soll nach Dölger (*Röm. Quartalschr.* 23, 158) „eine Art Wegebereitung für das christlich eucharistische Fischsymbol gewesen sein, so daß sie dessen leichteren Eingang wenigstens in der ägyptischen Provinz ermöglichte".

[3] Vgl. F. Jaennicke *Geschichte der Keramik,* Leipzig 1900, p. 73 u. p. 74 Fig 6.

[4] Vgl. J. Lippert *Seelenkult,* Berlin 1881 p. 38, und Wundt *Völker psychologie* II, Teil 2 p. 61 f. „An die Schlange reiht sich schließlich noch der Fisch an, der vermöge seiner Schuppenhaut für eine naive Auf-

für Schlangen. „Der Gallaknabe Djilo, welchen Richard Bremer nach Deutschland mitbrachte, war selbst hier nicht dazu zu bewegen, Fische zu essen. Dieser Widerwillen gegen den Fisch ist bei den meisten schwarzen Stämmen Südafrikas (nicht aber bei den Hottentotten) vorhanden, und als Grund führen sie an, daß die Fische Schlangen seien. Die Leute gehen darin so weit, daß sie sich sogar scheuen, Fische anzufassen, und häufig kommt es vor, daß schwarze Dienstboten lieber ihre Herrschaften aufgeben, als sich zwingen lassen, diese Tiere zuzubereiten" (R. Andrée, Ethnograph. Parallelen p. 125).[1] Die Nupi (Nufi) verehren die Geister der Verstorbenen in Gestalt von Fischen, Schlangen oder Affen.[2]

Die Anschauung, daß die Menschen nach ihrem Tode Fische werden, herrscht in Australien[3] und Ozeanien. Daher hausen nach der Ansicht der Australier in den Gewässern zahlreiche Wasserdämonen.[4] Gemäß einer Sage der Insulaner der Torresstraße wurde der Mann Amdua, der Erfinder der Fischangel, nachdem er viele Fische gefangen hatte, unmittelbar nach der Fischmahlzeit selbst in einen Fisch verwandelt.[5]

---

fassung mit jener wiederum zusammenfließen kann, während er sich überdies durch seine rasche Beweglichkeit zum Seelenträger eignet" (Wundt a. a. O. p. 62). Die Seelenschlange ist im Germanischen (vgl. E. H. Meyer *Mythol. d. Germanen* 1903 p. 79), und im Griechischen (E. Rohde *Psyche*[4] I, 136, 142, 196; M.W. de Visser *Die nicht menschengestalt. Götter der Griechen*, 1903 p. 169 f.; Wide *Archiv* XII, 221 ff.) vorhanden.

[1] Vgl. auch Th. Paulitschke *Ethnographie Nordost-Afrikas*, Berlin 1895 p. 211. Auch nach dem Glauben der Bantuvölker ist es verboten, Fische zu essen oder sie anzurühren, da sie Seelenschlangen seien, vgl. J. G. Frazer *Totemism*, London 1910, Vol. II, 382. Die Akikúyu (Britisch-Ostafrika) enthalten sich gänzlich des Fischgenusses, da sie hierdurch rituell unrein würden (Routledge *Akikúyu*, London 1910 p. 50).

[2] F. Bastian *Die deutsche Loango-Exped.* I p. 113.

[3] Vgl. Westgarth *Australia felix*, Edinburg 1848, S. 93. Auf diese Stelle hat mich Dr. W. Foy aufmerksam gemacht.

[4] E. B. Tylor *Primitive Culture* II (London 1903) p. 209.

[5] *Reports of the Cambridge Anthropol. Exped. to Torres Straits* Vol. V Cambridge 1904) p. 104—106.

Wenn diese Insulaner den Fisch Dugong fangen, so geben sie gewisse Teile von dem Fisch einem zauberkundigen Priester, da sie sonst sterben würden.[1] Deshalb scheinen die Ozeanier ursprünglich keine Fische gegessen zu haben. Denn nach einem alten melanesischen Mythos hat der Geist Togaro die Fische beschützt und den Menschen, der Fische zu fangen wagte, getötet.[2] Der Haifisch und der Wal werden in Polynesien noch heute für heilig gehalten.[3] Folgende uralte Sitte beruht auf diesem Glauben, daß die Ahnengeister Fischgestalten annehmen. Der Melanesier legt seinen Toten, den er besonders lieb hatte, in die hohle Figur eines Bonito-Fisches oder eines Bootes, die dann wasserdicht verschlossen wird. Diesen fischförmigen Sarg hängt er dann an den Wänden seines Hauses auf. Jahrelang bleibt dieser wohlverschlossene Sarkophag auf diese Weise in dem Hause, bis er endlich an einem großen Leichenfest begraben wird. Zuvor wird noch der Fischsarg geöffnet und der Schädel nebst dem Kinnbacken des Toten abgeschnitten, in die hölzerne Form eines Fisches gelegt und an den Wänden des Hauses angebracht, da dann der mächtige Geist des Verstorbenen, der in diesen Überresten weilt, die Hütte schützt.[4] Solche hölzerne Fischfiguren, die einen Schädel in sich bergen und auf den Salomo-Inseln im Hause aufgehängt werden, enthält das British Museum (vgl. *British Museum, Handbook to the Ethnographical Collection* 1910 p. 133

---

[1] *Reports of the Cambridge Anthrop. Exped.* V, 389. Auf der Insel Nagir (Torresstraße) darf der Knabe, der nach seiner Pubertät in den Stamm aufgenommen wird, zwei Monate lang bestimmte Fische nicht genießen (*Reports* V, 212).

[2] Vgl. R. H. Codrington *The Melanesians*, Oxford 1891, S. 371f.

[3] Vgl. E. B. Tylor *Primitive Culture* II, London 1903 p. 232.

[4] Vgl. R. H. Codrington *The Melanesians* S. 261—262. In manchen Orten der Neu-Hebriden, Salomo-Inseln, Admiralsinseln und Neu-Britanniens werden die Leichname in den See versenkt (vgl. *British Museum, Handbook to the Ethnograph. Collection* 1910 p. 134), ebenso im Süden von Neumecklenburg (A. Kraemer in seinem am 3. April 1911 gehaltenen Vortrag zu Cöln) und auf den Tobi-Inseln (Seidel *Globus* 88,15).

Fig. 112). Hölzerne Fische, die sonst im Tempel oder bei den Totenfesten aufgestellt werden, sind besonders in Nord-Neumecklenburg und auf den Salomo-Inseln häufig.[1]

In Neu-Guinea wurden Ahnenfiguren in Formen von ausgestopften Fischen als schutzverleihende Heiligenbilder an den Wänden der Häuser aufgehängt. Hölzerne Fische und Krokodile befinden sich auch in Tempeln.[2] Ursprünglich hatten die Särge der Eingeborenen der Marquesas-Inseln die Gestalt eines makrelenartigen Fisches, des Utu. Die Schnüre des Sarges hießen schlechthin „Gräten". Ein anderer Teil an den Enden des Sarges führte den Namen „Kiemen des Utu-Fisches". Der Utu-Fisch ist ein Verwandter des Bonito-Fisches und gilt noch heute bei den Eingeborenen als tabu und wird selbst von den Priestern nicht gegessen, sondern wird nur den Göttern geopfert.[3] Nach dem Mythus der Insulaner der Torresstraße kamen einst die beiden Heroen Waiat und Naga aus einem Flusse und lehrten die Menschen den Totentanz mit Fischmasken.[4] Es herrschte nämlich bei vielen primitiven Völkern die Anschauung, daß die Maskierten von Ahnengeistern besessen seien.[5]

Die Malaien glauben, daß Flüsse und Seen von Geistern bewohnt seien. Manche Fische werden von ihnen ängstlich gemieden, da sie Dämonen verkörpern.[6] Bei den Achehnes (Sumatra) werden gewisse Fische für heilig gehalten. So ent-

[1] Derartige Formen besitzt das Rautenstrauch-Joest-Museum zu Cöln.

[2] G. A. J. Vandersande, *Nova Guinea* Vol. III (Leiden 1907) p. 148 und 303, ferner Pl. XXIII Fig. 1 und 2.

[3] K. v. Steinen *Ethnol. Notizblatt*, 1899 p. 22—24, wo sich auch zwei Bilder befinden; F.W. Christian *Eastern Pacific Lands*, London 1910, 206.

[4] *Reports of the Cambridge Anthrop. Exped. to Torres Straits* V, 54 und 343f., wo auch Abbildungen von Fischmasken sind.

[5] L. Frobenius *Masken und Geheimbünde Afrikas*, Halle 1898 p. 214f. Die Vorstellung, daß die Seelen der Verstorbenen in Tiere übergehen, ist besonders für die Herkunftsgebiete der Tiermasken erwiesen (vgl. R. Karutz *Afrikan. Hörnermasken*, Lübeck 1901 p. 86).

[6] W. W. Skeat *Malay Magic*, London 1900 p. 279 und 306f.

hält sich mancher Stamm des Genusses des Fisches Alu-alu. Diese heiligen Fische werden in Beziehung zu verstorbenen Heiligen gesetzt. Die meisten Heiligen sind in der Nähe eines Flusses oder des Meeres beigesetzt und deren Gräber sind von heiligen Wal- und Haifischen beschützt. Es herrscht die Sage, daß diejenigen Schiffer, welche den beigesetzten Heiligen keine Verehrung zollen, von einem riesenhaften Glattrochen in Gefahr gebracht werden.[1] Bei den Jakunern (auf der malaiischen Halbinsel) ist es den Eltern verboten, gewisse Fische zu essen, solange ihre Kinder noch nicht gehen können. Sie meinen, daß bei Nichtbeachtung dieses Verbotes die Kinder von gewissen Krankheiten heimgesucht würden.[2]

In der oben S. 50f. erwähnten indischen Erzählung von der Wiedergeburt des Königs Padmaka als Rohita-Fisch könnte noch ein Rest der uralten Anschauung liegen, daß die Seele in den Körper eines Fisches übergeht. Auch folgender indischer Brauch scheint damit in Zusammenhang zu stehen. In dem Sārasvata-Teich am Himālaya befinden sich die heiligen Fische, namens Mrikunda, bei deren Fütterung man den Manen verstorbener Verwandten Spenden darbringt.[3] Auch bei den Giljaken (Sibirien) herrschte ursprünglich die Vorstellung vom Seelenfisch. Sie meinen, daß die Ertrunkenen in Fische oder Wassertiere verwandelt werden.[4] Jeder Leichnam wird

---

[1] C. S. Hurgronje *Achehnese* (Vol. I, 51, II, 301f.). Ebenso gibt es in der Nähe von Tripolis (Afrika) einen Teich mit heiligen Fischen, die von den Mohammedanern verehrt und sorgfältig gefüttert werden, indem sie glauben, daß in den Fischen verstorbene Heilige verkörpert sind (Wood-Martin *Traces of the Elder faiths of Ireland* Vol. II, London 1902 p. 111).

[2] W. W. Skeat und Ch. O. Bladgen *Pagan races of the Malay Peninsula* Vol I, 1906 p. 21.

[3] E. T. Atkinson *Himālayan Gazetteer* (Allahabad 1883) II, 380, 775. Im Anfang der Kausītaki Brahm.Upan. heißt es betreffs der Wiedergeburt der Seelen: „der wird hier als Wurm oder Schmetterling oder Fisch oder Vogel oder Löwe oder Eber oder Schlange oder Tiger oder Mensch wiedergeboren“.

[4] L. v. Schrenck *Reisen und Forschungen im Amurlande* III (Petersburg 1895) p. 762 und 764.

mit dem Meere oder dem Strome in Beziehung gebracht, indem er mit dem Kopfe zum Meer oder zum Flusse gerichtet, beigesetzt wird.[1] Die Giljaken glauben an Geister mit Fischköpfen und menschlichen Armen und Beinen, welche sich von rohen Fischen ernähren. Ein Ermordeter nimmt eine solche Geistergestalt an.[2]

Dieser Glaube findet sich auch bei den Indianern Amerikas. Die Seelen der Medizinmänner werden nach dem Tode in Fische verwandelt. Daher muß man sich hüten, Fische zu töten, da diese sich rächen, indem sie „den Lebenden holen“.[3] „Um dieser Gefahr vorzubeugen, muß der Medizinmann des Dorfes stets dabei sein, wenn die Tiere getötet werden, und muß sie einsegnen; dann erst kann jeder unbeschadet von dem Fische essen.“ Bei einigen Indianerhorden des Gran-Chaco besteht die Trauer um den Toten darin, daß sie sich des Fischgenusses vollständig enthalten.[4]

Auch in der Religion der bereits ausgestorbenen Maya-Völker in Amerika kommt der Seelenfisch vor. In manchen Bildern der Maya-Handschriften sind verschiedene Fische „auf die Nase und auf andere Körperteile sitzender Menschen zustrebend dargestellt“. „Vermutlich beziehen sich diese Bilder auf die Lehre von der Seelenwanderung.“[5]

Die Collas (Peru) betrachteten die Fische eines Flusses als ihre Brüder, weil ihre Vorfahren ursprünglich aus demselben Flusse entstanden wären.[6] Nach der Mythologie der Indianer Neu-Englands hat der allmächtige Gott Glooskap

---

[1] L. v. Schrenck *Reisen* III, 776.

[2] L. v. Schrenck *Reisen* III, 751f.

[3] Th. Koch *Zum Animismus der südamerikanischen Indianer*, Leiden 1900, S. 14.

[4] Th. Koch a. a. O. S. 75. Dagegen nährten sich die Imos während der Trauerzeit „nur von Fisch und einer Art Kuchen“; wohl deshalb, um durch den Fischgenuß mit dem Toten in Verbindung zu bleiben.

[5] W. Stempell *Ztschr. f. Ethnol.* 1908, S. 735.

[6] J. G. Müller *Gesch. d. amerik. Urreligionen,* 2. Aufl. Basel 1867 p. 366.

aus Menschen die Fische entstehen lassen. Mächtige Zauberer hat dieser Gott in eine Art große Fische verwandelt.[1] Daher findet man in den prähistorischen Gräbern Neu-Englands häufig Walfischfiguren aus Stein.[2] Die vorgeschichtlichen Grabhügel der Ureinwohner Wisconsins (Nordamerika) weisen häufig die Form eines Fisches auf.[3] Die Schuswap-Indianer (Britisch-Columbia) essen keine Schellfische.[4]

Von dem ursprünglichen Seelenfisch bei den Germanen scheinen noch manche Sagen Zeugnis abzulegen. Gemäß einer thüringischen Sage hatte ein Bauer aus einer Quelle einen großen einäugigen Fisch gefangen und in seine Tasche gesteckt. Zu seinem großen Entsetzen rief auf dem Wege nach dem Dorfe der Fisch: „Nimm den Einäugigen nicht mit, sonst kostet's dich das Leben". Da kehrte der Bauer um und übergab den unheimlichen Fisch wieder seinem Elemente.[5] Gemäß den deutschen Sagen hausen in Flüssen und Seen Wassergeister, welche gewöhnlich die Gestalt eines Fisches haben.[6] Darauf könnte auch die primitive Glaubensvorstellung vieler Völker wie auch der Germanen begründet sein, daß die Menschen aus dem Wasser stammen und ihre Seelen nach dem Tode wieder ins Wasser zurückkehren.[7] In der germanischen Mythologie

---

[1] Ch. G. Leland *Algoquin legends of New England,* London 1884 p. 119 und 126.

[2] W. K. Moorehead *Prehistoric Implements,* Cincinnati 1900 p. 120f.

[3] J. A. Lapham *Antiquities of Wisconsin,* Washington 1885 p. 57.

[4] *Memoir of the American Museum of natural history,* New York, Vol. II p. 513.

[5] Reichhardt *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* Bd 12, 68.

[6] Grimm *Deutsche Sagen* Nr. 54; ders. *Kinder- u. Hausmärchen* Nr. 19; Schambach-Müller *Niedersächsische Sagen* Nr. 86ff., Gander *Niederlausitzer Volkssagen* (Berlin 1894) Nr. 151f., Kuhn *Märkische Sagen u. Märchen* p. 270 und 274; Weinhold *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* Bd 5, 123; Drechsler ebenda Bd 11, 203f.; Gomme *Ethnology in folklore* 92f., 101.

[7] Vgl. Mogk in *Grdr. d. Germ. Phil.* III, 296; Drechsler *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* Bd 11 (1901) p. 201f.

nimmt der zauberkundige Mensch zuweilen die Gestalt eines Walfisches an.[1]

Mit diesem uralten Glauben, daß die Seele, wenn sie den Körper verläßt, die Gestalt eines Fisches annimmt, scheint auch der babylonische Brauch zusammenzuhängen, daß der Arzt im Fischgewand einem Kranken den bösen Dämon auszutreiben sucht. Die primitiven Völker nahmen nämlich an, daß Krankheiten dadurch entstehen, daß die Seele vorübergehend den Körper verläßt und ein böser Dämon in den Körper gefahren ist. Zur Genesung des Kranken muß man daher bestrebt sein, die eigene Seele in den Körper wieder zurückzubringen und den bösen Dämon auszutreiben.[2] Durch die fischartige Gestalt des Arztes wird nun der Krankheitsdämon verscheucht. Selbst in der jüdischen Kabbalistik findet sich der Gedanke, daß die Seelen der Frommen nach ihrem Tode die Hülle eines Fisches annehmen (vgl. Michel Epstein, Sēfer qiṣur šenē lūḥōt habberit, Fürth 5492 [1732] Bl. 56a). Doch hier ist er sicherlich sekundär aus den im Abschnitt 1 erörterten Vorstellungen hervorgegangen.

Diese uralte Vorstellung von dem Seelenfisch hat sich wohl aus der bei vielen Naturreligionen sich findenden Idee entwickelt, daß die Seele des Verstorbenen, um in das Land der Seligen zu gelangen, einen gewaltigen Ozean passieren müsse.[3] Darauf geht auch die Sitte mancher Völker zurück,

---

[1] E. H. Meyer *Mythologie der Germanen,* Straßburg 1903 p. 310.

[2] Vgl. Juynboll *Arch. f. Religionsw.* IX, 272, R. Andree *Ethn. Par.* N. F. 1ff.

[3] Bereits die alten Babylonier hatten die Vorstellung, daß „die Wasser des Todes" die Seele vom Jenseits trennen. „Nicht gab es, o Gilgameš, je eine Überfahrt, und keiner, der seit Alters anlangt, geht über das Meer. Über das Meer ging Šamaš, der Gewaltige, außer Šamaš wer geht hinüber? Schwierig ist die Überfahrt, beschwerlich sein Weg und tief sind die Wasser des Todes, die ihm vorgelagert sind", Zimmern *Keilinschr. u. Alt. Test.*[3] p. 575f. 637 Anmerk. 5. Ein Residuum vom ursemitischen Totenfluß ist im *A. T.* Hiob 26, 5; II. Sam. 22,5 enthalten, vgl. auch Ps. 18, 5. In talmudischer Zeit wurde er *Uqinōs* (griech. Ὠκεανός) genannt, vgl. *Midr. Tanchumā,* Abschn. *Ḥajjē Sārā:* „Der Uqinōs ist

den Leichnam in einem Boote oder in einer hohlen Fischfigur fest einzuschließen oder ihn auf brückenartigen Balken zu begraben, oder den Leichnam in die See zu versenken. Die Seele des Verstorbenen kann also in der Gestalt eines Fisches ins Lichtland hinübergelangen. Auf dieser Anschauung beruht auch der uralte, weitverbreitete Brauch, dem Toten eine Fischfigur ins Grab beizulegen. Daneben werden wohl auch die in Gräbern gefundenen Fische dazu gedient haben, die Leichendämonen, die sich auf den Begräbnisplätzen aufhalten, vom Grabe fern zuhalten. Daher findet man in römischen Brandgräbern häufig Amulette (vgl. E. Schmidt *Bonn. Jahrb.* 47, 89; Kropatscheck *Röm.-Germ. Korrespondenzblatt* 1909, S. 24 ff.). Selbst in den christlichen Katakomben liegen oft Amulette

---

das Totenmeer." Auch nach dem Glauben der Indianer muß die Seele auf ihrem beschwerlichen Wege ins Jenseits über einen gewaltigen Strom setzen, der sehr schwer passierbar ist, Th. Koch *Zum Animismus d. südamerik. Indianer,* Leiden 1900 p. 10; 119. Die Vorstellung vom Totenstrom war bei den primitiven Völkern der ganzen Welt verbreitet, vgl. Schoolcraft *Indian tribes* I, 321; III, 229; D. Shortland *Traditions and Superstitions of the New Zealanders*², London 1856 p. 151 f.; W. W. Skeat und Ch. O. Bladgen *Pagan races of the Malay Peninsula* II (1906) p. 208; L. Frobenius *Weltanschauung der Naturvölker* (1898) p. 13 f.; 46; Snorri-Edda *Gylfaginning* cap. 49; E. Rohde *Psyche*⁴ I, 305 f.; A. Wiedemann *Die Religion der alten Ägypter* p. 50; W. Grube *Zur Pekinger Volkskunde* (1901) p. 45; E. Diguet *Les Annamites,* Paris 1906 p. 200. Deshalb wird bei den Nordstämmen Zentralaustraliens der Holzsarg in unmittelbarer Nähe des Wassers beigesetzt (vgl. B. Spencer und F. J. Gillen *The northern tribes of Central Australia,* London 1904 p. 553 f.). Infolge der Vorstellung, daß die Seele auf einem Boote über den Strom gelangt, werden die Toten entweder in Booten begraben oder es wird ihnen die Figur eines Bootes beigelegt (vgl. O. Gruppe *Griech. Mythol.* II, 1906 p. 1651 Anmerk. 1; Schoolcraft *Indian tribes* I, 321; III, 229). Ebenso wie die Wikinger ihre Toten in Booten begruben (vgl. *Zentralbl. f. Anthropol.* Bd 16, 45), haben auch die Indonesier das „mit der Seele befrachtete Canoe" ins Meer geschoben (A. Bastian *Ethnol. Notizblatt* 1901 Bd. II, 94). Dieses geschieht auch in Tahiti (Wilson *Missionsreise* p. 311), auf Ambrym, auf den Anachoreten, Neu-Britannien, den Nikobaren, auf Aaru. Auf Timor-Laut, Süd-Nias und den Barbar-Inseln hat der Sargkasten zum Teil die Form eines Bootes, während auf das Grab die Figur eines Bootes

neben den Toten (vgl. Aus 'm Weerth *Bonn. Jahrb.* Bd. 76, 1883 S. 74), ebenso auch in fränkischen Gräbern (*Anz. d. germ. Nationalmuseums* 1895, S. 65). Erst in jüngerer Zeit wurde ein den Toten beigelegter Fisch das Symbol der Seligenspeise.

Schon F. X. Kraus[1] weist darauf hin, daß solche Fischformen, wie sie häufig in den Katakombengräbern vorkommen, auch in heidnisch-römischen Gräbern gefunden worden sind, „wie 1829 in einem Capuanischen und in einem Falle zu Girgenti“. Ein römisches Brandgrab, das zu Cöln aufgedeckt ist, enthielt eine Glasflasche in Form eines Fisches, „an der Schnauze zugeschmolzen“. Die Augen dieses Glasfisches sind „durch Tropfen aus azurblauem Glase markiert; vorn am Bauche sind zwei kleine farblose Vorderflossen; hinten ist die durch den Flaschenhals geteilte Schwanzflosse; die Vorder-

---

gesetzt wird (L. Frobenius *Weltanschauung der Naturvölker* p. 13f.). An der Ostküste Neu-Britanniens pflegt man die Leiche eines Häuptlings in ein Boot zu legen, welches mit Steinen beschwert eine Strecke weit ins Meer hinausgetrieben wird und dann mit seinem Inhalt in die Wassertiefe versenkt wird. Die Hinterlassenen stehen am Strande und begleiten das Kanoe mit ihren betäubenden Klagen, bis es in der Meerestiefe verschwindet (R. Parkinson *Im Bismarck-Archipel,* Leipzig 1887 p. 102). Ebenso gleiten die Seelen der Dajak im Totenschiff ins Jenseits (Frobenius *Weltanschauung der Naturvölker* p. 136). Die Chinesen und Annamiten opfern dem Toten ein papiernes Schiff und zwei papierne Brücken (W. Grube *Zur Pekinger Volkskunde,* Berlin, Museum f. Völkerk. 1901 p. 45; E. Diguet *Les Annamites* p. 200). Die Vorstellung von der Seelenbrücke ist bereits im Anfange des Abschnitts 8 behandelt. Eine Verschmelzung des Seelenbootes mit dem Seelenfisch liegt in folgendem vor: Viele in Gräbern zu Syros (einer Insel der Zykladen) gefundenen Vasen enthalten das Bild eines Bootes, auf dessen Bug ein Fisch ruht (*Revue Arch.* Ser. 4 T. XIII, 1909 p. 325f.). Ähnlich kommt zuweilen in Ozeanien und Afrika das Seelenboot in Verbindung mit dem Seelenvogel vor (vgl. L. Frobenius *Weltanschauung der Naturvölker,* Weimar 1898). Aus dem primitiven Glauben vom Totenstrom hat sich somit die Vorstellung vom Seelenboot, Seelenfisch und von der Seelenbrücke entwickelt.

[1] *Roma sotter.*[2], Freiburg 1879, S. 492; vgl. auch Kraus *Realencycl.* I, 518.

flossen und die beiden Teile der Schwanzflosse sind aus gepreßten Glasstücken angesetzt". Dieses Grab stammt aus der Zeit des Kaisers Alexander Severus.[1] In Römergräbern zu Cöln sind häufig Glasfische gefunden, so z. B. ein Glasfisch, dem Augen und Flossen angefügt sind (vgl. Dalton *Catalogue of Early Christ. Antiq. of the British Museum* Nr. 653), oder ein Glasgefäß in Form eines Delphins, dessen Schwanzflosse gleichzeitig einen mit Glasfäden umsponnenen Korb bildet (Sammlung Niessen zu Cöln). Das Wallraf-Richartz-Museum zu Cöln besitzt einen vom Deckel einer römischen Graburne abgebrochenen Glasknopf, auf welchem Fische dargestellt sind. Dieser Glasknopf diente als Deckelgriff und gehört zu den Cölner Funden. Einen ebenfalls von einem Aschenurnendeckel herrührenden knopfartigen Glasgriff besitzt die Sammlung Niessen, Cöln. Auf dem Knopfe sind zwei Fische und ein Skorpion dargestellt. Aus 'm Weerth *Bonn. Jahrb.* 76 S. 76—78 berichtet über drei in Römergräbern der Rheinprovinz gefundene Glas-Phiolen, „die sich dadurch auszeichnen, daß auf ihrem Mantel ein Skorpion und zwei horizontal übereinander schwimmende Fische angebracht sind". Diese Fläschchen scheinen wohl zur Aufbewahrung von Medizin gedient zu haben, die vermittels dieser äußeren heilbringenden Symbole den Krankheitsdämon verscheuchen soll. Der Skorpion findet sich häufig auf heidnisch-römischen Totenlampen (s. *Bonn. Jahrb.* 63, 94) und auf Amuletten (s. Imhoof-Blumer *Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen*, Taf. XV, 18; XXII, 44; XXIV, 14). Schon ein altkananitisches Amulett (wohl aus 1500 v. Chr.) ist mit dem Skorpion versehen (vgl. E. Sellin *Tell Ta'anek*, in Denkschr. d. Wiener Akad. 1904 Nr. 3 S. 42 und 111). Auf ägyptischen Amuletten sind Skor-

---

[1] Vgl. Poppelreuter und Hagen in *Bonner Jahrb.* 1906, Taf. XXIV, 43 und p. 414 Nr. 431. Dieser Glasfisch befindet sich im Wallraf-Richartz-Museum, Cöln.

pione sehr häufig (vgl. J. Capart *Primitive art in Egypt*, London, 1905 S. 192).[1]

Viele in Kreta bloßgelegten altgriechischen Sarkophage der mykenischen Periode sind mit Fischbildern verziert.[2] Ebenso ist in einem altgriechischen Grabe zu Vaphio ein goldner Fisch gefunden [3]

Unter den Geräten, die man zu Vettersfelde in der Niederlausitz gefunden hat und die aus dem fünften vorchristlichen Jahrhundert stammen, befindet sich ebenfalls ein Fisch, aus starkem Goldblech getrieben.[4] Diese Geräte sind einst einem Toten mit in die Graburne gelegt worden und sind altgriechische Arbeiten. Der Fisch „war, wie es scheint, an eine ebene Unterlage von Holz und Leder befestigt. Das Ganze hat durch Feuer mehrfach gelitten. Der Fisch gleicht dem Thunfisch, doch ist er als Ornament frei behandelt. Auf dem oberen Teile des Fischleibes sind ein Panther, ein Eber, ein Löwe, ein Hirsch und ein Hase dargestellt, auf dem unteren Teil Fische und voran ein Triton, der in der Rechten einen Delphin hält“.[5]

Ursprünglich ist also auch den klassischen Völkern der Seelenfisch nicht fremd gewesen. Die von Plutarch Symp. VIII, 8, 7 (s. Diels, Fragm. der Vorsokr. I² p. 14 Z. 15) überlieferte Ansicht des altgriechischen Philosophen Anaximander, daß die Menschen ursprünglich aus den Fischen entsprungen wären, könnte ebenfalls auf der uralten Vorstellung beruhen, daß die Fische die Seelen der Ahnen verkörpern.[6]

---

[1] Auf der Sinai-Halbinsel läßt der Araber seinen Sohn einen angebrannten Skorpion verschlingen in dem Glauben, daß dieses ihn unverwundbar mache gegen giftige Kriechtiere (W. E. Jennings-Bramley *Palestine Exploration Fund* 1906 p. 197).

[2] Perrot und Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* T. VI (1894) p. 456 Fig. 171; 930 Fig. 490.

[3] Perrot und Chipiez *Histoire de l'art* T. VI, 1024 nebst Fig. p. 106.

[4] Vgl. A. Furtwängler *Der Goldfund von Vettersfelde*, Berlin 1883. Dieser Fisch ist im Kgl. Museum zu Berlin.

[5] Vgl. Schaaffhausen in *Bonner Jahrb.* 1884, S. 167.

[6] Vgl. auch Rob. Eisler *Weltenmantel und Himmelszelt*, München 1910 p. 673 Anm. 5. Nach Arrian, Indic. 31, 6 war bei Gedrosien eine

Die ältesten etruskischen Aschengefäße, die frühestens aus dem 9. Jhdt. v. Chr. stammen, sind teils mit Fischen, Vögeln oder Löwen bemalt.[1]

Da Einflüsse der ägyptischen Kultur an allen Gestaden und Inseln des Mittelmeeres nachgewiesen sind, nimmt es nicht wunder, daß in den verschiedensten Ländern des Mittelländischen Meeres häufig Fische auf den besonders für den Totenkult bestimmten Vasen und Bechern dargestellt sind. Ebenso wie das ägyptische Skorpionamulett dahin gewandert ist, könnte auch der Seelenfisch der klassischen Völker von Ägypten beeinflußt sein. Derartige Fische sind zahlreich in Mykene[2], in der vorisraelitischen Periode Kanaans[3] und im phönizischen Cypern[4] ausgegraben worden.

Selbst unter der vorgeschichtlichen Bevölkerung von Malta, welche dort noch vor der Niederlassung der Phönizier gewohnt hatte, hat der Fisch die gleiche Rolle gespielt. In den vor einigen Jahren entdeckten Begräbnisstätten hat man einen tönernen Fisch gefunden.[5] Auch im Grabe des Buddha zu

---

Insel, auf der eine Nereide wohnte, die jeden, welcher dahin verschlagen wurde, in einen Fisch verwandelte und dann ins Meer warf.

[1] Vgl. F. Jaennicke, Geschichte der Keramik, Leipzig 1900 p. 168. Vom 9. Jhdt bis zum 4. Jhdt v. Chr. besteht der Reliefschmuck dieser Gefäße „in Friesen und Medaillons mit Vögeln, Löwen, Panthern, Sphinxen, Hirschen, Fischen, Kentauren, Fratzen, zähnefletschenden Masken ... Genien und Göttern" (F. Jaennicke p. 169).

[2] Vgl. Jaennicke *Gesch. d. Keramik* p. 139; C. Schuchhardt *Schliemanns Ausgrabungen,* Leipzig 1891 p. 242 u. 305f. Besonders goldene Vasen und Becher sind mit Fischen verziert, Perrot und Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* T. Vr p. 920, Fig. 474; 924; 930 Fig. 491; 960 Fig. 528; Ed. Baumann *Allgem. Gesch. d. bildend. Künste* I² p. 47. Fisch auf einem böotischen Tongefäß vgl. Baumann *Allgem. Gesch.* I² p. 52.

[3] Vgl. G. Sellin *Tell-Ta'anek* in *Denkschr. d. Wiener Akad.* 52 (1905), J. Benzinger *Hebr. Archaeol.*² (1907) p. 235, P. Thomsen *Palästina und seine Kultur,* Leipzig 1909 p. 54.

[4] Perrot und Chipiez *Histoire de l'art dans l'antiquité* T. III Paris 1885 p. 701.

[5] Vgl. A. Mayr *Ztschr. f. Ethnol.* 1908, 538.

Piprāvā in Indien wurde eine Kristallbüchse gefunden, die etwa aus dem Jahre 480 v. Chr. stammt. Der Griff des Deckels dieser Büchse hat nun die Gestalt eines Fisches.[1]

In China weisen die Innenwände der alten Steinsarkophage, die aus der Han-Dynastie stammen und besonders in der Provinz Schantung bloßgelegt sind, eine Fischfigur auf. Zur Zeit dieser Han-Dynastie (um 206 v. Chr. bis 221 n. Chr.) war China noch nicht vom Buddhismus beeinflußt.[2] Gewisse Fische, wie der Fisch Shang, werden in China ängstlich gemieden, da sie Dämonen verkörpern sollen. Nach einer altchinesischen Sage wurde derjenige, der einst einen großen Fisch gefangen hatte, von nächtlichen Traumerscheinungen geängstigt und von Ungemach heimgesucht. Erst als er den Fisch wieder ins Wasser warf, hörte dieses auf.[3] Hier liegen Überreste von der primitiven Vorstellung des Seelenfisches vor.[4]

Gemäß dem Zauberritual vieler primitiver Völker kann man die Seele seines Feindes in einem Fische verkörpern und sie so fangen und vernichten. Der Malaie, der seinen fernweilenden Feind vernichten wollte, stach mit einer Nadel einem Fische die Augen aus, indem er dabei eine Zauber-

---

[1] Vgl. Pischel in *Sitz. Ber. Pr. Ak. Wiss.* 1905, S. 526 f. Abbildung bei R. Pischel *Leben und Lehre Buddhas,* Leipzig 1906 p. 45 und Niemojewski *Gott Jesus,* München 1910, p. 239, Fig. 56.

[2] Dieses teilte mir Herr Prof. Adolf Fischer, Direktor der ostasiatischen Abteilung des Kunstmuseums, Cöln, und seine Frau Gemahlin mit, die sich jahrelang in China aufgehalten hatten und solche Steinsarkophage in Augenschein genommen hatten.

[3] Vgl. J. J. M. de Groot *The religious system of China,* Leiden 1907, Vol. V p. 646—647.

[4] Gemäß dem primitiven Seelenglauben verwandelt sich zuweilen die Seele des Verstorbenen in einen Dämon, der dann die Überlebenden in nächtlichen Erscheinungen quält oder Krankheit und anderes Ungemach über sie bringt, vgl. Wundt, *Völkerpsychologie* II. Teil 2 p. 68. Auf den Philippinen herrscht der Aberglaube, daß verstorbene Kinder als Dämonen in Gestalt von Fischen fortleben können (vgl *Journal of American Folk-lore* vol. 19 (1906) p. 200).

formel hersagt.[1] Wenn der Neuseeländer einen Raubvogel (z. B. Habicht) erblickt, der einen Fisch fest gepackt hat und ihn nicht mehr fallen läßt, so sieht er hierin ein gutes Omen, daß er etwas Feindliches besiegen werde.[2] In altgermanischen Gräbern von Schleswig und Mecklenburg sind Amulette gefunden, die einen Vogel darstellen, der in seinen Krallen einen Fisch hat.[3] Auch auf altgriechischen Gemmen, die als Amulette benutzt sind, ist ein gleiches Motiv verwendet. So erblickt man auf einer Gemme einen mit Beinkleidern versehenen Mann, der einen großen Fisch, den er mit der Angel gefangen hat, in die Höhe zieht.[4] Auf einer andern antiken Gemme ist ein Mann dargestellt, der mit seiner Angel einen Fisch gefangen hat und ihn nun in kniender Stellung in sein Gefäß legt.[5] Nur infolge der älteren Vorstellung, daß die menschliche Seele sich in einem Fische verkörpert, konnte diese Idee aufkommen, in dem Fische die Seele seines Feindes zu sehen. So erklärt sich auch, daß bei den Römern einem Fisch der Mund zugenäht wurde, wenn man den Mund des Feindes zum Schweigen bringen wollte (Ov. Fast. II 578). Der Seelenfisch begegnet uns hauptsächlich im Totenkult. Sehr häufig sind gerade die Lämpchen, die man gemäß dem heidnischen Brauch der klassischen Völker dem Toten mitgab, mit Fischbildern verziert. In einem heidnisch-römischen Steinsarkophag zu Calcar am Niederrhein wurden die Asche des Verstorbenen, eine Tonschale und eine Bronzelampe vorgefunden. Die Lampe stellt einen Fisch dar, unter dessen erhobener Schwanzflosse ein kleiner delphinartiger Fisch in

---

[1] W. W. Skeat *Malay Magic,* London 1900 p. 310.

[2] Polack *Manners and customs of the New Zealanders*, London 1840 Vol. I, 267.

[3] S. Müller *Nord. Altertumskunde* II (1898) p. 94 und 159.

[4] Imhoof-Blumer *Tier- u. Pflanzenbilder auf Münzen u. Gemmen* 1889 Taf. XXIII Nr. 14; Perrot u. Chipiez *Histoire de l'art* T. VI (Paris 1894) p. 851 Fig. 432,4.

[5] Imhoof-Blumer *Tier- u. Pflanzenbilder* Taf. XXIII Nr. 15.

bogenförmiger Krümmung so angebracht ist, daß dadurch ein Öhr zum Durchstecken des Fingers beim Tragen gebildet ist (vgl. *Jahrb. d. Ver. v. Altert. i. Rheinl.* Bd 29/30 p. 142—144 u. Taf. II). Eine fischgeformte Totenlampe aus Bronze besitzt auch das Bonner Provinzialmuseum (Nr. U 1317). Auf Totenlampen sieht man zuweilen Delphine abgebildet (Sammlung Niessen, Cöln). Unter den antiken Denkmälern der Cölner Privatsammlungen findet sich eine römische Hängelampe in Fischform (aus Bronze), zugleich zum Hinstellen eingerichtet. Sie soll in Meckenheim bei Bonn in einem Grabe gefunden sein.[1] Eine ebenfalls römische Lampe besitzt die Hamburger Altertümersammlung. In der Mitte dieser Lampe ist ein Fisch. Dem klassischen Stil gemäß ist der umlaufende Rand mit konzentrischen Kreisen und Blättern versehen.[2] Ein heidnisch-römisches Brandgrab, das zu Cöln ausgegraben ist, enthielt eine gehenkelte Lampe, auf deren Zierplatte „zwei einander zugekehrte Delphine" wie beim Funde in Novaesium[3] dargestellt sind.[4] Daß der ursprüngliche Sinn dieses uralten heidnischen Seelenfisches den Römern noch bekannt war, ist kaum anzunehmen. Dieser Brauch hatte sich gleichsam wie ein Fossil erhalten.

Trotzdem die jüdischen und urchristlichen Fischsymbole sich im Laufe der Jahrhunderte aus solchen primitiven Vorstellungen entwickelt hatten, haben die Fischbilder, die in altjüdischen und urchristlichen Sarkophagen gefunden werden, eine

---

[1] *Bonner Jahrb.* 1877, S. 113.

[2] Vgl. *Bonner Jahrb.* 1878, S. 96. Zwei andere römische Tonlampen in Fischform, die das Wallraf-Richartz Museum, Cöln, besitzt, beschreibt A. Kisa in *Bonn. J.* Bd. 93, 48 Nr. 66 und p. 49, Nr. 73. Kisas Behauptung, „die Fischform sei altchristlichen Lampen eigentümlich mit Beziehung auf die symbolische Bedeutung des Namens Ἰχθύς" ist durch meine Untersuchung hinfällig geworden.

[3] Vgl. *Bonner Jahrb.* 1904, S. 364, 5.

[4] Vgl. Poppelreuter und Hagen in *Bonner Jahrb.* 1906, Taf. XXI, 6. Über eine andere Totenlampe mit zwei Delphinen siehe *Bonn. Jahrb.* 61, 104.

vollständig veränderte Bedeutung erlangt. In einem Skelettgrab aus der Zeit des römischen Kaisers Constantius, das zu Cöln aufgedeckt und wohl christlich ist, fand man einen doppelhenkligen Pokal mit aufgelegten Fischen. Dem Glaskörper sind „hohl gebildete Fische vermittels Glases aufgelötet; jeder einzelne ist für sich allein geblasen; die Augen sind aufgesetzt, die Flossen gepreßt und angesetzt.“[1] Es handelt sich wohl um ein Erzeugnis der gleichen Fabrik, von welcher ein ähnliches Exemplar 1870 in einer altchristlichen Begräbnisstätte des 4. Jahrhunderts zu Pallien in Trier ausgegraben ist.[2] Ein derartiger Becher mit aufgelegten Fischen ist in den Katakomben von S. Callisto aufgedeckt und ist in der Glassammlung des Vatikans zu sehen.[3] „Ein Becher mit einem aufgelegten Fisch befindet sich im Berliner Antiquarium, ein Bruchstück mit zwei Fischen und der Inschrift Bibe zeses wurde in Ostia gefunden.“ Die Inschrift dieses Glases erinnert an die bereits oben S. 26—27 beschriebenen jüdischen Weinbecher. „Im römischen Kunsthandel sollen noch andere ähnliche Stücke aufgetaucht sein.“[4] Ein weiteres Fragment, das zu Cöln gefunden ist, besitzt die Sammlung vom Rath zu Cöln.

---

[1] Vgl. Poppelreuter und Hagen in *Bonner Jahrb.* 1906, Taf. XXV, 60. Ein Skelettgrab braucht nicht auf christlichen Ursprung hinzuweisen, denn in der Rheinprovinz sind häufig Römerleichen in einfachen Holzsärgen bestattet gefunden, vgl. *Bonner Jahrb.* Bd. 99, 22. Übrigens war seit dem dritten Jhdt des römischen Kaiserreiches die Beerdigung die vorwiegende Begräbnisform der Römer (vgl. S. Reinach *Orpheus*, Leipzig 1910 p. 98). Über ein anderes altchristliches Glas aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts, das in Cöln gefunden ist, vgl. Poppelreuter *Ztschr. f. christl. Kunst* 1908, S. 67—76.

[2] Vgl. Hettner *Illustrierter Führer durch d. Provinzialmuseum in Trier* 1903 S. 111. Es ist ein „Becher aus weißem Glas, an welchem hohle Fische angeschweißt sind“. Die Altertumssammlung der St. Marcus-Kathedrale zu Venedig besitzt eine antike, wohl aus urchristlicher Zeit herrührende Kristallvase in Fischform, deren ursprüngliche Verwendung unbekannt ist (*Annales Archéol.*, Paris 1861 T. XXI, 341 Nr. 87).

[3] Vgl. F. X. Kraus *Realencycl.* I, S. 617.

[4] Vgl. A. Kisa *Die antiken Gläser*, Bonn 1899, S. 69.

Solche Becher mit den aufgelegten Fischen sind jüdisch-christlichen Ursprungs.

Die Juden der hellenistischen Zeit haben dem Toten häufig nicht nur seinen „Becher des Segens“, durch dessen richtigen Gebrauch er sich nach dem Ausspruch des Talmud schon bei Lebzeiten das ewige Leben erwirbt, mit ins Grab gelegt, sondern auch eine Lampe, weshalb man zuweilen in jüdischen Katakomben Lampen und Becher findet. Dieses hat sich aus einem uralten Brauch entwickelt, der bei allen antiken Völkern vorherrschte. „Als Regel von der altkananitischen bis zur spät-israelitischen Zeit haben die Funde gezeigt, daß man den Toten Tongefäße mit ins Grab gab: Lampen, Schalen, Krüge, Amphoren“.[1] Der Talmud ist daher bestrebt, diese uralte Sitte, dem Toten Gefäße beizulegen, einzuschränken. In Sanhedrin 48a und Semāhōt P. 9 heißt es, daß man die Leidtragenden möglichst davon zurückhalten soll, dieses zu tun. Die Mišnā Berākōt 8, 6 (Talmud Berākōt 53a) erwähnt, daß man zu Ehren des Toten Lampen anzündete und zur Beseitigung des Leichengeruchs wohlriechende Gewürze neben den Toten legte. Der Becher sollte wohl dem Toten gleichsam als „Becher der Tröstung“ dienen, den man einer altjüdischen Sitte entsprechend einem Trauernden darreichte (vgl. Pesiqtā Rabbāti ed. Friedmann, Wien 1880, Bl. 138b). Der jüdische „Becher des Segens“ ist zuweilen auch mit Fischbildern verziert gewesen, da man ja in den Fischen die Speise der Seligen im Jenseits sah. Die Urchristen, die auch den „Becher des Segens“ (*ποτήριον τῆς εὐλογίας*)[2] von den Juden übernommen hatten, gaben ihn dem Toten ebenfalls ins Grab. Selbst ihre Seelenlampen ließen sie

---

[1] J. Benzinger *Hebr. Archäologie* 2. Aufl. Tübingen 1907, S. 128.

[2] Vgl. 1. Kor. 10, 17. Siehe oben p. 25f. Ein weiterer Beleg aus dem N. T., daß die Urchristen den Sabbat- und Festtag-*Qidduš* noch ausübten, ist Apostelgesch. 20, 7: *'Εν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον*; vgl. ferner Luc. 22, 19. 20; Matth. 26, 26. 27; Marc. 14, 22. 23.

mit Fischfiguren versehen. So sind im Schnütgen-Museum zu Cöln zwei altchristliche Tonlämpchen, die mit einer Fischfigur verziert sind und aus dem 4. Jahrhundert stammen. Eins ist in Rom, das andere in Nordafrika gefunden. Eine bei Brühl gefundene fischgeformte Lampe aus Ton, auf deren Bauch ein Kreuz ist, aus dem 4. Jahrhundert stammend, ist im Bonner Provinzialmuseum (Nr. 15911). Die jüdisch-populäre Anschauung von dem gewaltigen, reinen Fisch, dem Leviatan, der beim Anbruch der messianischen Zeit der einzige Fisch sein wird (vgl. oben p. 40 Anmerk.), ist also auch ins Urchristentum übergegangen. Daher übersetzt Theodotion (um 160 n. Chr.) Psalm 74,14 der jüdischen Auslegung gemäß: „Du gibst ihn (den Leviatan) zur Speise dem messianischen Volke (λαῷ τῷ ἐσχάτῳ).

11 Fische als Symbol der Fruchtbarkeit

Da sich Fische schnell vermehren, so versinnbildlichen sie bei den verschiedensten Völkern Fruchtbarkeit, Überfluß und Kindersegen. So segnet Jakob seine beiden Enkel, die Söhne Josefs, mit den Worten: „Sie mögen wie Fische zahlreich sein in der Mitte des Landes.“[1] Auf Grund dieser Anschauung lehrte Rabbi Bar Kappārā im Talmud[2]: „Man möge eine Frau am fünften Tage in der Woche ehelichen, da Gott an diesem Tage bei der Weltschöpfung die Fische mit den Worten segnete: Seid fruchtbar und mehret euch.“ Auf diesem Fischsymbol beruht auch folgender alter Hochzeitsbrauch der Juden Großpolens, der aus dem Anfang des 16. Jahrhunderts belegt ist: die Juden Großpolens pflegen unmittelbar nach beendigter Hochzeitszeremonie ein Fischessen zu geben, welches den speziellen Namen Seʿūdat dāgim „Fischmahlzeit“ führt.[3] Schon aus dem Talmud Semāḥōt (Péreq 8 und 14) ist ersichtlich, daß beim Hochzeitsmahl der Fisch eine Hauptspeise bildete.

---

[1] 1. Mos. 48, 16. [2] *Ketūbōt* 5a; *Jalqūṭ* zu 1. Mos. 1, Abschn. 16.

[3] S. Moses Isserles in seinem Kommentar zum *Šulḥan ʿAruk: Jōre dēʿā*, Abschn. 391; Abraham Danzig *Ḥokmat ādām,* Abschn. 161, 2.

Ein altindisches Ritualbuch[1] erwähnt eine ähnliche Hochzeitssitte. Das neuvermählte Brautpaar steigt bis zum Knie ins Wasser und fängt mit einem neuen Gewande, dessen Saum nach Osten gerichtet ist, Fische, wobei es einen Brahmanenschüler fragt: „Was siehst du?“ Der Gefragte antwortet dann: „Söhne und Vieh“. Hier versinnbildlichen offenbar die Fische den Kindersegen und die zahlreiche Vermehrung des Viehes.

Zur Brautaussteuer der Chinesen gehört ein Glasbehälter mit Goldfischen, denn die Fische bedeuten in China Überfluß. Mit der größten Vorsicht werden diese Fische in das neue Heim getragen, damit sie durch das Schütteln nicht leiden, denn stirbt ein Fisch, so gilt dieses für ein böses Omen.[2] Bei den Mandschu werden dem Brautpaare Fische als Speise gereicht mit dem Wunsche: „In Hülle und Fülle möge euch Glück sein.“[3] Auf den Hervey Inseln (Ozeanien) wird bei einer Hochzeit ein roher Fisch zum Bräutigam herangebracht; dann wird der Fisch auf einem menschlichen Körper in würfelförmige Stücke zerlegt und vom Bräutigam vollständig roh gegessen.[4]

„In seiner Schilderung der Hochzeitsfeierlichkeiten in Fez erzählt Leo der Afrikaner (Africae descriptio, Leyden 1632, S. 326), daß der Ehemann gewöhnlich am siebenten Tag nach der Hochzeit eine große Menge Fische kauft und sie durch seine Mutter oder irgendeine andere Frau auf die Füße seiner Gattin werfen läßt.“[5] Dieses soll den Wunsch ausdrücken, daß ebenso, wie die Fische sich schnell und stark vermehren, auch das neuvermählte Ehepaar viele Kinder erhalten möge.

Die Symbolik des Fisches in geschlechtlichen Dingen ist sogar dem klassischen Altertum bekannt. Sie ist auch in

---

[1] *Baudhāyana Gṛhyasūtra* 1, 13.

[2] W. Grube *Zur Pekinger Volkskunde* (Berlin, Museum für Volkskunde 1901) p. 36.

[3] W. Grube *Zur Pekinger Volkskunde* p. 2[illegible]. Über den Fisch als Symbol des Überflusses in China vgl. Grube, ebenda p. 139—141; 147.

[4] W. W. Gill *Life in the Southern Isles*, London 1876 p. 60.

[5] Zachariae in *Wiener Z. K. M.* 18, 306.

pompejanischen Gemälden z. B. in der Casa del Centenario zur Darstellung gebracht.[1]

Fische, besonders die sich schnell vermehrenden Heringe, waren der germanischen Göttin Berchta (Percht), der Beschützerin des Ackerbaus, heilig und wurden ihr an ihren Festen geopfert. Sie hat den Bauern „auf ewige Zeiten ein Gericht Fische und Habergrütze verordnet, sie zürnt, wenn es einmal unterbleibt“, indem sie demjenigen, der andere Speisen an ihrem Festtage zu sich genommen hat, den Leib aufschneidet (J. Grimm, Deutsche Mythol.[4] I, 226; III, 29). Bei den nordischen Völkern war der Fisch der Freyja, der Göttin der Fruchtbarkeit und der Liebe, geweiht. Ihr haben die Skandinavier am sechsten Tage der Woche Fische geopfert (R. M. Lawrence *Magic of the horse-shoe,* Boston 1899 p. 259).

Die keltisch-germanischen Muttergottheiten scheinen in ihrer Eigenschaft als Spenderinnen der Fruchtbarkeit durch Fische versinnbildlicht zu sein. Viele Funde aus dem 3. Jahrhundert n. Chr. haben klargelegt, daß im Jülicher Land, in der Eifelgegend und am Rhein zwischen Cöln und Bonn diese keltisch-germanischen Muttergottheiten (Matres bzw. Matronae)

---

[1] Vgl. Dölger *Röm. Quartalschr.* 23, 109. Nach einem lettischen Märchen bewirkt der Genuß von Fischen bei weiblichen Wesen Schwangerschaft (vgl. V. v. Andrejanoff *Lettische Märchen* 21 f.). „Die Fischmahlzeit bei der Hochzeit ist auch für die Griechen durch die Fragmente Epicharms und einschlägige Vasenbilder (Lenormant-Witte *Elite mon. ceram.* III, pl. XIV cf. S. 45) und durch ein Fragment aus dem Ps. Hesiodeischen *Κήυκος γάμος* bezeugt“ (Briefl. Mitteilung von Rob. Eisler). Eine hocharchaische böotische Vase weist das Bild einer Göttin mit einem Fische im Mutterleibe auf (Rob. Eisler, Philologus Bd. 68, 203). Eine ähnliche Darstellung findet sich auf einem syrischen Achatsiegel, siehe Abbildung im Corp. I. Sem. P. II. Tom. 1 Paris 1889 Tab. VI, 78 u. Textband S. 83 Nr. 78. Der Fisch ist gleichsam das Symbol der weiblichen, gebärenden Naturkraft, wenn sich nach Ovid *Metamorph.* III, 331 und IV, 44 f. Aphrodite und die große syrische Göttin in einen Fisch verwandeln. Mehrere Fische waren der Aphrodite geweiht (Athen. VII, 126, 136). Auch der Geburtsgöttin Hekate waren gewisse Fische heilig, die man ihr als Opferspeise vorsetzte (*Ἑκάτης βρώματα*, vgl. Athen. VII, 92; 126; VIII, 57).

verehrt wurden[1], die in den Inschriften verschiedene echt germanische Beinamen haben. In Bonn ist ein ziemlich gut erhaltener Votivaltar der göttlichen Mütter Aufaniae aufgefunden

[1] Deae matres wurden auch in Sizilien verehrt, vgl. Diodoros *Bibliotheca histor.* IV c. 80. Zum Matronenkult vgl. M. Siebourg *Westdeutsche Ztschr.* 1888 p. 99 ff.; Ihm, *Bonn. Jahrb.* Bd 83, 1—200. Über die germanischen Muttergöttinnen vgl. besonders F. Kauffmann *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* 1892 p. 24 f. Auch die Etymologie ihrer Namen deutet vielfach darauf hin, daß sie Schutzgottheiten der ländlichen Fluren und Spenderinnen der Fruchtbarkeit seien. So bedeutet Aufania 'die Überfluß Habende': got. ufjō 'Überfluß' (vgl. Much *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 35, 317 f.). Daß die Matrona Atufrafineha nicht keltisch sein kann, geht aus dem Laute f hervor, der dem Urkeltischen mangelt. Das Wort geht auf altgerm. *Atu-frāfineia 'Saaten fördernd' zurück. Zu atu- vgl. got. at-isks 'Saat', ahd. azzisk 'Saatfeld', as. āt 'Speise', ags. ǽt. Altgerm. *frāfineia: altgerm. fra-afjan, ags. æfjan 'wirken, tun', vgl. ahd. afalon 'rührig sein', aisl. afla 'rührig sein', lit. apstus 'reichlich'. Von demselben Verb ist auch die german. Matrona Aflia abgeleitet (vgl. Much *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 35, 316). Das Suffix -neha neben -hena kommt in den germanischen Matronennamen häufig vor (vgl. Ihm *B. J.* 83, 31—32). Schon F. Kauffmann hat *Ztschr. d. V. f. Volkskunde* 2, 38 dargelegt, daß in diesen Suffixen „das h-Zeichen epigraphisch als Trennungszeichen der Vokale ohne selbständigen Lautwert verwendet ist", so daß eigentlich die german. Endung -neia, -iena vorliegt. So sind auch verständlich Schreibungen wie Vallabneihiabus (*B. J.* 93, 251—252) neben Vallabneiabus (*B. J.* 93, 252), ferner Fahineihae (*B. J.* 102, 180 f.) neben Fachinehae (*B. J.* 96/97 p. 157 f.: got. faheþs 'Freude', faginōn 'sich freuen' vgl. zur Etymol. auch *B J.* 103, 108). Andere Matronennamen sind Udravarinehae (pl.), *B. J.* 105, 86 f., *Westdeutsche Z. Korr. Bl.* Bd 14 (1895), Nr. 1. Die Bedeutung ist „Euter schützend": ags. ūder, ahd. ūtar 'Euter', ferner got. warjan, ahd. werjan 'schützen', ags. warian 'wahren'. Daneben ist die Form Udrovarinehae belegt (*Westdeutsche Z. Korr. Bl.* Bd 25, 102). Die Matrona Garmangaba soll nach v. Grienberger *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 38, 189 f. *grata donatrix* bedeuten, indem er Garman mit deutsch gern, gr. *χάρις* zusammenstellt. Allein Garman wird eher zu isl. gormr 'Schlamm, Dünger', ags. gor 'Mist, Dünger', ahd. gor 'Mist, Dünger' gehören, so daß diese Göttin die 'Düngergeberin' heißt. Auch die altindische Glücksgöttin Śrī, die vom Landmann angefleht wird, heißt Karīṣinī 'die Düngerreiche' (vgl. Scheftelowitz *Apokryphen des Ṛgveda* 1906 p. 73 Vers 9). Matrona Gavadia (*B. J.* 83, 33) bedeutet 'schön gekleidet': ahd. gawātjan, giwātan 'kleiden, bekleiden', ags. wǽt 'Gewand, Kleid'. Dasselbe bedeutet auch die Matrona Gavasia (*Westdeutsche Z. Korr. Bl.* Bd 25,

worden. „Die über dem Sims angebrachte Bekrönung der Ara läuft an ihren beiden äußeren Enden in Schneckenrollen aus, welche an der Vorderseite mit Rosetten geschmückt sind. In der Mitte erhebt sich von vorn und hinten eine Giebelspitze, deren Verzierung höchst einfach gehalten ist. Ganz in der Mitte ruht auf der Bedachung eine oblonge, wahrscheinlich einen Opfertisch bezeichnende Platte, auf der ein Fisch mit weitgeöffnetem Munde liegt.“ Da nun diese Muttergöttinnen auf den bisher bekannten Votivdenkmälern als Spenderinnen der Fruchtbarkeit und als weibliche Schutzgottheiten der ländlichen Fluren bezeichnet werden, so ist es sehr wahrscheinlich, daß der Fisch die Fruchtbarkeit symbolisieren soll.[1]

Im ehemaligen Ceylon glaubt der Bauer, dessen Acker es an genügender Bewässerung mangelt, durch das Bild eines in einer Zisterne ruhenden Fisches eine gute Ernte zu erzielen (H. Parker *Ancient Ceylon*, London 1909 p. 514).

---

101): got. gawasjan, ahd. gawerian 'bekleiden'. Matronae Berhuia-henae (*Westdeutsche Z. Korr. Bl.* Bd. 25, 161): altgerm. *berhuiā- 'glänzend', was ebenso gebildet ist wie der germanische Matronenname Vatuia (got. watō, an. vatu 'Wasser', vgl. Much *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 35, 317). *berhuiā got. baírhts 'hell, strahlend', mhd. brehen 'plötzlich und stark leuchten' ai. bhrāś 'glänzen'. Das Suffix -hena steht, wie bereits oben ausgeführt ist, für germ. *jenā. Zu dieser von den Römern gebrauchten Schreibweise vgl. auch die bei Tacitus *Ann.* 4, 73 erwähnte germ. Göttin Baduhenna (badu 'Kampf'). Über die Etymologie anderer Matronennamen vgl. F. Kauffmann *Ztschr. d. Ver. f. Volkskunde* 2, 24—46, Much *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 31, 354 f.; 35, 315 ff. und 374 f.; v. Grienberger daselbst 35, 388 f.; 36, 314 f.). Über die *Aufaniae* vgl. Lehner *B. J.* 119. 300 ff.

[1] Vgl. J. Klein *Bonner Jahrb.* 1879, Bd 67, 66 f.; Ihm *B. J.* 83, 136. Auf einem anderen Matronendenkmal, das im Mannheimer Museum aufbewahrt ist, ist ein Sessel, auf dem die Matronen sitzen, mit Delphinen geschmückt. Durch die Delphine sollen wohl diese Göttinnen als Beschützerinnen charakterisiert werden; vgl. F. Haug *Archaeol. Ztg.* XXXIV, 1876, S. 61. Delphine sieht man zuweilen auch auf den Seiten von Matronensteinen (vgl. M. Ihm *Bonn. Jahrb.* 83, 50). Die germanische Göttin Nehalennia ist mit einem Delphin dargestellt, Corp. Inscr. Rhen. 28. Zur Etymol. von Nehalennia vgl. Much *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 35, 324 ff.; Datter *Ztschr. f. Deutsch. Alt.* 31, 208.

Auf einer zu Tiryns gefundenen Scherbe (frühestens aus dem 8. Jhdt. vor Chr.) ist ein Fisch zwischen den Beinen eines Pferdes in der Richtung nach der Schamgegend gemalt. Da auf diesem Bilde auch das Hakenkreuz (Svastika), das Symbol einer alten Gottheit, sichtbar ist, so wollte man wohl durch ein derartiges Bild die Fruchtbarkeit der Herde erwirken.[1]

Bereits auf Zeichnungen der prähistorischen Renntierzeit scheinen Fische als Symbol der Fruchtbarkeit abgebildet zu sein. So z. B. auf einem Geweihfragment aus der Grotte von Lortet, wo sechs vorzüglich gezeichnete Fische zwischen den Beinen von drei Renntieren gezeichnet sind, welche wahrscheinlich deutlich auf den symbolischen Sinn der Fruchtbarkeit der Herde hinweisen sollen.[2] Solche Fischbilder werden wohl als ein magisches

---

[1] Vgl. C Schuchhardt *Schliemanns Ausgrabungen,* Leipzig 1891 p. 163. Das Hakenkreuz ist auch in Troja und Mykenä aufgedeckt, vgl. C. Schuchhardt a. a. O. p. 89 u. 275; K. v. d. Steinen *Prähistorische Zeichen und Ornamente* in *Festgruß an Bastian* 1896 p. 250ff.; S. Reinach *Revue Arch.* Ser. 3 T. XL (1902) p. 373—386. Es ist nicht nur in Indien, sondern auch im alten Gallien ein religiöses Zeichen (vgl J. L. Courcelle-Seneuil *Les dieux gaulois d'après les monuments figurés,* Paris 1910 p. 70f. Fig. 23; p. 86 Fig. 31—32; p. 118 Fig. 57). Über das Hakenkreuz als Grundzeichen des westsemitischen Alphabets vgl. W. Schultz in Memnon Bd III, 2. Hakenkreuze existieren auch bei den amerikanischen Ureinwohnern, vgl. A. K. Hein *Kreuze, Hakenkreuze in Amerika,* Wien 1891; *Revue d'Ethnol.* T. IV, Paris 1885 p. 14ff. Ferner ist das Svastika als heilbringendes Zeichen aufgedeckt in den prähistorischen Funden Böotiens (*Revue Arch.* 4. Ser. T. XIV 1909 p. 103), der iberischen Halbinsel (*Revue Arch.* 4. Ser. T. XIII 1909 p. 30 und 32; T. XIV p. 120f.), Ungarns (S. v. Torma *Ethnograph. Analogien*, Jena 1894 p. 37). Das Hakenkreuz kommt auch bei den Germanen der jüngeren Eisenzeit vor. „In den meisten Fällen muß das Hakenkreuz nach der Art, wie es angebracht ist, als ein heiliges glückbringendes und schützendes Zeichen aufgefaßt werden" (S. Müller *Nord. Altertumskunde* II, 196). Ein heidnischer, in der Altmark gefundener Speer war mit dem Hakenkreuz versehen (L. Lindenschmit *Handbuch d. deutschen Altertumskunde*, Braunschweig 1889 p. 167, Fig. 58). Über das Svastika vgl. auch M Hoernes *Urgeschichte der bildenden Kunst* 1898 p 337 – 341.

[2] Vgl. M. Hoernes *Urgesch. d. bildenden Kunst,* Wien 1898, S. 15. Hier könnten die Fischfiguren auch ein glückverleihendes Symbol sein. In der prähistorischen Zeit hat man auch Fetische in Fischform verehrt.

Mittel für schnelle Vermehrung der Herde gegolten haben. Also bei den verschiedensten Völkern können ähnliche Sitten und Anschauungen ganz unabhängig voneinander entstehen. „Es gibt Fälle, wo eine verführerische Ähnlichkeit . . . den Gedanken an Abhängigkeit nahelegt, während es doch ganz natürlich ist, daß unter ähnlichen Voraussetzungen der religiösen Vorstellungswelt und unter ähnlichen Bedingungen des Zeitbewußtseins verwandte Gedankengänge erzeugt werden.“[1]

12. Jüngere Vergleiche mit Fischen im Judentum

a) Der Vergleich bei Habakūk 1, 14: „Und du machst den Menschen gleich den Fischen des Meeres“ bedeutet nach Rabbi Šemūēl[2], der im Anfang des 3. Jahrhunderts lebte,

So hat ein in Archangelsk (Rußland) gefundener Flintstein die Gestalt eines Fisches (vgl. Jean Capart *Primitive Art in Egypt,* London 1905 p. 154). Aus der prähistorischen Zeit sind uns auch sonst noch Fischdarstellungen erhalten. *Diverses œuvres d'art de l'époque magdalénienne représentent des poissons gravés ou en faible relief, parfois admirablement reproduits. Parmi ces représentations, nous pouvons citer de la localité typique de la Madeleine: un poisson de la famille de cyprins, probablement une carpe, gravé sur un fragment de pointe de sagaie en corne de renne (British Museum), et un poisson ouvert ou décharné laissant voir la colonne vertébrale et les arêtes, gravé sur plaque de schiste (Muséum de Paris). Laugarie-Basse a donné plusieurs figures de poissons, entre autres un brochet sur corne de renne et une truite (collection Massénat), un poisson qui semble être un squalius, gravé sur une mâchoire de renne (Muséum de Paris). Sur une des canines d'ours retirées de la grotte Duruthy (Landes), on voit un poisson qui paraît bien être un brochet (Musée du Mans). Enfin sur le remarquable bâton de commandement de la grotte de Montgaudier (Charente), nous trouvons d'un côté une truite, ou saumon, parfaitement caractérisée non seulement par sa forme générale, mais encore par les points dont elle est tachetée à la partie supérieure de son corps, et du côté opposé deux anguilles ayant les faces ventrale et dorsale bordées de nageoires continues.* Gabriel und Adrien de Mortillet *Le Préhistorique, origine et antiquité de l'homme,* Paris 1900 p. 425. Auf einem Granitblock zu Smolensk (Rußland) ist ein aus prähistorischer Zeit stammendes Bild eines Fisches dargestellt, *Verhandl. d. Berl. Ges. f. Anthrop.* 1877 p. 16.

[1] H. Holtzmann *Arch. f. Religionsw.* XII, 386 f.

[2] Talmud *ʿAbōdā zārā* 3b u. 4a.

folgendes: „Wie bei den Fischen im Meere der größere den kleineren verschlingt, so ist es auch bei den Menschen; wenn nicht die Furcht vor der Regierung wäre, so würde der Größere den Kleineren verschlingen.“ Einen ähnlichen Gedanken spricht auch der Kirchenvater Cyrill von Alexandrien aus. Der Satz Hosea 4, 3: „Selbst die Fische des Meeres vergehen“ bezieht sich nach Cyrill[1] auf die Menschen, die sich nach Art der Fische gegenseitig zu verschlingen trachten.

b) In einem unter kabbalistischem Einflusse entstandenen, mittelalterlichen hebräischen Werke über altjüdische Gebräuche heißt es[2]: „Man pflegt am Neujahrsfeste Fische zu essen; dieses soll andeuten, daß sich unsere guten Handlungen mehren mögen, wie die Fische, welche fruchtbar und zahlreich sind; ferner weil die Fische keine Augenlider haben und ihre Augen stets offen sind, um so die offenen Augen des Himmels, d. i. die große Barmherzigkeit Gottes zu erwecken, denn siehe nicht schläft, noch schlummert der Hüter Israels (Ps. 121, 4). Aus demselben Grunde pflegt man am Neujahrstage auch an einen Fluß zu gehen, worin sich Fische befinden, um die offenen

[1] Cyrillus *in Oseam* 4, 3 *(In XII Prophetas)* Ingolstadii 1607, S. 126: „Eos qui imbecilliores velut deglutiunt: mutua enim devoratione pisces imprimis gaudent“. Die ältesten Kirchenväter haben bekanntlich häufig jüdische Quellenschriften eingehend studiert und daraus Gedanken entnommen, so auch Tertullianus, der um 200 n. Chr. lebte. Letzterer wendet sich (*Libellus de spectaculis* rec. Klussmann, Rudolstadt 1876) in der *Peroratio* cap. 30 an diejenigen, welche an heidnischen Schauspielen Gefallen hatten, und sagt, daß dagegen den Frommen ein überwältigendes Schauspiel am Tage des letzten Gerichtes dargeboten würde. Ähnlich heißt es auch in *Midraš Rabbā* zu 3. Mos. 13, 3. Eine andere von Tertullian dem Judentum entlehnte Vorstellung ist bereits in Abschnitt 1 behandelt.

[2] Michel Epstein *Sēfer qiṣūr šenē lūḥōt hab-berit,* Fürth 5492 [1732] Bl. 73a. Ähnlich in dem aus dem 16. Jahrhundert stammenden, ebenfalls kabbalistischen Werke *Ḥemdat haj-jāmim,* Abschn. *Sēder miqerāōt belēl Rōš haššānāh*; ferner *Maḥzōr šel Rōš haššānāh,* Amsterdam 5541 Bl. 85b Komm. In Thüringen ist es Sitte, am Neujahrstage Fische, besonders Karpfen, zu essen (Mitteilung des Herrn Museumsdirektors Dr. W. Foy).

Augen des Himmels zu erwecken, ferner weil wir mit lebenden Fischen zu vergleichen sind, welche plötzlich in ein Netz gefangen werden.[1] Daher beeile man sich Buße zu tun." Auch Isaak Lurja (16. Jahrhundert) sagt: Man soll Fische am Sabbat genießen, weil sie keine Augenlider haben und dadurch die göttliche Vorsehung veranschaulichen.[2]

Diese kabbalistische Auffassung, daß das offene Auge des Fisches uns mahnen solle, Buße zu tun, erinnert an einen ähnlichen buddhistischen Brauch in China. In den Vorhallen der dortigen buddhistischen Tempel und Klöster hängt ein langer, hölzerner Fisch in gewöhnlicher Größe. Nun wird in einem chinesisch-buddhistischen Werke auf die Frage, warum in den Buddhaklöstern ein hölzerner Fisch aufgehängt wäre, folgende Antwort gegeben: „Der Fisch schließt niemals, weder bei Tage noch bei Nacht, die Augen. So werden auch diejenigen, die ihren Lebenswandel zu erneuern wünschen, bei Tage und bei Nacht ihres Lagers vergessen, bis sie den Pfad der Vollkommenheit erreichen."[3] Sowohl in dem jüdisch-

[1] Vgl. *Kōhelet* 9, 12. Ähnlich *Talmud Sanhedrin* 81 b: „Ebenso wie die Fische, welche durch die Angel plötzlich gefangen werden, kennt der Mensch nicht seine Stunde [des Todes]." Auch bei Homer werden die von unerwarteten Feinden plötzlich getöteten Menschen mit Fischen verglichen, die unvermutet durch die Harpune, Angel oder das Netz ihren Tod finden (Od. X, 124; XII, 251 ff.; XXII, 384 ff.; Il. XVI, 406 ff.).

[2] Lurjas *Tikkūnim*, cap. über Sabbāt, vgl. H. Graetz *Gesch. d. Jud.*[3] Bd 9 S. 421. Lurjas Ausdruck „göttliche Vorsehung" bedeutet dasselbe wie die Phrase „das offene Auge des Himmels" im obigen Zitat, denn „das offene Auge Gottes ruht vermittels der Vorsehung über Israel" heißt es bei Michel Epstein *Sēfer qiṣūr šenē lūḥōt hab-berit* Bl. 73 a. Dieses geht auf Jerem. 32, 19 zurück: „Dessen Augen offen sind über alle Wege der Menschen, jedem nach seinem Wandel, nach der Frucht seiner Handlungen zu lohnen." Vgl. auch Hiob 14, 3.

[3] Vgl. O. Franke bei Pischel *Sitz. B. Pr. Ak. Wiss.* 1905, S. 528. Im Reichsmuseum zu Leiden ist ein aus Japan stammender hölzerner Fisch, der angeblich beim buddhistischen Gebet verwendet wird, worauf mich Herr Dr. W. Foy aufmerksam macht. Auch in Korea hängen in buddhistischen Klöstern hölzerne Fische (*The National Geographical Magazine* 1908 Vol. XIX p. 501).

kabbalistischen als auch in dem chinesischen Werke sind für alte Bräuche, deren ursprünglicher Sinn in Vergessenheit geraten ist, neue Erklärungen gegeben. Daß die gleichen Illusionen sich bei den verschiedensten, weit voneinander lebenden Rassen wiederholen können, liegt in der Gleichartigkeit des psychologischen Vorganges aller Menschen begründet.

Nachträge und Berichtigungen

S. 4f. Herr J. J. Kaban, em. Lehrer am Institutum Delitzschianum, macht mich freundlichst aufmerksam, daß in Talmud Qiddušin 25a Gelehrte verschiedener Beanlagung mit heißen und kalten Fischen verglichen werden. Allein diese Deutung ist zweifelhaft. Die Rabbinen sagen in Qiddušin 25a zu Rabbi Hamenūnā, als er keinen großen Scharfsinn an den Tag legte: „Du solltest nicht Hamenūnā heißen, sondern Qarnūnā". Ein Kommentator (Tōsafist) des 12. Jhdts meint nun, Hamenūnā stehe hier für ḫam-nūnā ('warmer Fisch'), während Qarnūnā in qar-nūnā ('kalter Fisch') zu zerlegen sei. Allein der im 11. Jhdt lebende ältere Kommentator Raši kennt diese Auslegung nicht.

Zu S. 9. Im *Lalitavistara* (ed. Lefmann S. 92,18) sagt Buddha von sich: „Der Vernichter von Alter und Tod, der beste der Ärzte werde ich sein, das höchste Wesen".

Zu S. 10 Z. 12ff. Bereits im Midraš Jōnā wird das Grab mit dem Fisch, der den Jona verschlungen hatte, verglichen: „Der Bauch des Fisches ist die Unterwelt, weil es heißt (Jona 2, 3): 'Aus dem Bauche der Unterwelt habe ich gefleht'. Jona befand sich im Bauche des Fisches, der von der hl. Schrift als Bauch der Unterwelt bezeichnet wird, drei Tage und drei Nächte. Das sind die drei Tage, die die Seele im Grabe zubringt . . . Nach Verlauf von drei Tagen richtet Gott die Seele . . . Ebenso wie auf Gottes Geheiß der Fisch den Jona ans Land spie, so werden in der messianischen Zeit, wenn die im Staube Ruhenden erwachen, alle Gräber die Toten, die in ihnen sind, ausspeien" (vgl. Jellinek *Bēt Ham-midrasch* I p. 104f.).

S. 15 Z. 25 statt 'Identifizierung' lies 'Verbindung'.

S. 20 Z. 17ff. Das Schwanzstück des Thunfisches galt im Altertum als ein Leckerbissen (vgl. L. Lewysohn *Zoologie des Talmuds*, Frankfurt a. M. 1858 p. 254).

S. 22. Anmerk. 3: lies תנצבה.

S. 23. Anmerk. 2. Die Anschauung, daß bei der Wiederauferstehung die Posaune ertönen wird, findet sich auch im N. T., vgl. Matth. 24, 31; 1. Kor. 15, 52; 1. Thess. 4, 16. Auch in der german. Mythologie ertönt vor Beginn des Weltuntergangs Heimdalls Horn (vgl. A. Olrik, Altnord. Geistesleben 1909 p. 267f.; 462).

S. 27 Z. 4—5 lies: חמרא וחיי לפום רבנן.

Zu S. 35 letzte Zeile vgl. auch Talm. Berākōt 18a: „Die Frommen werden nach ihrem Tode die Lebenden genannt".

Zu S. 39f. Der S. 39f. geschilderte Kampf des Behemōt mit dem Fischungeheuer Leviatan hat nichts zu tun mit dem im babylonischen Gilgamesch-Epos erwähnten Zweikampf des Marduk mit dem Drachen Tiamat. Drachenkämpfe, die an die babylonische Darstellung erinnern, finden sich in den Mythologien der verschiedensten Völker; s. E. Siecke, Drachenkämpfe, Myth. Bibl. I 1. So kämpft der altindische Gott Indra mit dem Wasserdrachen Vṛtra (z. B. Ṛgveda I 33, 13; 51, 4; 52, 8; 61, 10; 63, 4; 80, 2—13; II 11, 8, 18) und im altenglischen Epos Beowulf mit dem Wasserungeheuer Grendel. In der altgermanischen Mythologie kämpft Siegfried mit dem Drachen, ferner Dietrich von Bern mit dem Meerriesen Ecke (vgl. K. Müllenhoff in Haupts Ztschr. f. D. Alt. Bd. VII 423ff.). In der nordischen Mythologie bekämpft der Gott Freyr den Meerriesen Beli. Man vergleiche ferner Thors Kämpfe mit der Midgardschlange. Sowohl Beowulf als auch Thor sterben, nachdem sie den Drachen besiegt haben, an den Wunden, die ihnen der besiegte Drache geschlagen hat (vgl. K. Simrock, Hdbch. d. Deutsch. Myth. 5. Aufl. p. 192f.). Diesen Zug haben sie zufällig mit dem messianischen Kampf des Behemōt und Leviatan gemeinsam. Auch in der deutschen Sage besiegt Winkelried den Lindwurm, stirbt aber selbst, vom Drachenblut vergiftet (Gebrüder Grimm, Deutsche Sagen Nr. 217). Im Griechischen besiegt Herakles die lernäische Hydra. Über weitere Drachenbesieger vgl. E. Sidney Hartland, Legend of Perseus Vol. III.

S. 41. Auch nach dem ägyptischen Glauben bestimmten die Gestirne das Schicksal der Menschen. Vermittels der Astrologie konnte man das Geschick vorausbestimmen. „Hierauf beruht der Gedanke, Horoskope aufzustellen. Öfters wird derartiger Berechnungen in Ägypten gedacht und späte Papyri enthalten Sphären, d. h. Tabellen, mittels deren man die Schicksale der Menschen aus gegebenen Größen, dem Geburtstage und Ähnlichem berechnen konnte" (A. Wiedemann, *Die Religion der alten Ägypter*, Münster 1890 S. 140f.).

Zu S. 43. Nach Jātaka I, 51, 3f. war in dem Momente, als Buddha in den Mutterleib eintrat, ein unermeßlicher Glanz in der Welt sichtbar (vgl. auch *Lalitavistara* ed. Lefmann 51, 7). Bei der Geburt Buddhas „erglänzte die Sonne in ungewöhnlicher Weise, mit lieber Flamme leuchtete unbewegt das Feuer" (Aśvaghoṣa, *Buddhacarita* I, 41). — Mit der Geburt Abrahams ging gemäß einem *Midraš* ein gewaltiger Stern auf, der vier andere Sterne am Himmel verschlang. Die Sterndeuter brachten diesen gewaltigen Stern mit Abraham in Verbindung (*Sammlung kleiner*

Midraschim von Ch. M. Horowitz, Berlin 1881 T. I S. 43 f.). Antike und christliche Analogien gibt A. Dieterich (in seinen demnächst erscheinenden Kleinen Schriften S. 277).

S. 46. Die 12 Tierkreisbilder werden in Verbindung mit den 12 Monaten auch in Pirqē Rabbi Eliʿezer cap. 6 aufgezählt.

S. 47. Gemäß einem späten *Midraš* erscheint der Messias im zwölften Monat, nämlich am 20. Adar (*Apokal. des Elias* in Jellinek, *Bēt Hammidrasch* III, 66).

S. 49. Nach Professor F. Peiser ist das Wort ינון in der Psalmstelle 72, 17, auf welcher die talmudische Auslegung beruht, verderbt.

S. 50. Im *Jalquṭ hameqiri* I (zu den *Psalmen*) ed. Buber, Berditschew 1899 Abschn. 86 werden 7 Namen für Messias aufgezählt, worunter ebenfalls *Jinōn* erwähnt wird.

S. 323 Anm. Der Badaga in den Nilgiribergen (Ostindien) glaubt an eine „Fadenbrücke", die ins Jenseits führt (R. Andree *Ethnographische Parallelen* N. F. 27). Auch die Ureinwohner Amerikas nahmen einen breiten Totenstrom an, der die diesseitige Welt vom Jenseits trennte. Nach der Anschauung der nordamerikanischen Indianer wurde er durch einen langen Balken überbrückt, über den jede Seele schreiten muß. Während die Seelen der Tapferen und Guten ungehindert hinübergelangen, fallen die Seelen der Feiglinge und Schlechten in den Strom hinab (Peter Jones *History of the Ojebway Indians*, London 1861 p. 102 f.). Nach dem Glauben der südamerikanischen Indianer erreicht man entweder mittels einer Brücke oder eines Bootes oder eines Flosses aus Spinngeweben die Unterwelt. An der Grenze des Jenseits stellt sich der Seele des Araukaners (Südamerika) ein böses altes Weib feindselig entgegen, um ihr, wenn sie unterliegt, ein Auge auszustechen (Th. Koch *Animismus der südamerikanischen Indianer*, Leiden 1900 p. 129).

S. 330. Heringe und Haberbrot ist die herkömmlichste Speise des Thor (K. Simrock, Handbuch d. deutschen Mythol.[6] Bonn 1887, 270). Karpfen und süßer Brei war die Lieblingsspeise der Berchta (K. Simrock a. a. O. p. 395).

S. 336. Auch die Cherokees (Amerika) glaubten an Fischgottheiten (*7th Annual Report of the Bureau of Americ. Ethnol.* 1885/86 *Washington* 1891 p. 340). Nach der Anschauung der Ojebway Indianer hausten in den Fischen göttliche Geister (Peter Jones *History of the Ojebway Indians* p. 104).

S. 347. Das Bild des Hechtes schützt das Haus in Oldenburg vor Schaden (S. Seligmann *D. böse Blick* 1910 II, 122). Bei Krankheiten der Kinder und des Viehes binden die Kirgisen Fischzähne um dieselben (R. Karutz *Unter Kirgisen und Turkmenen*, Leipzig 1911 p. 133). In der Mark herrscht der Glaube, daß derjenige, der das ganze Jahr hindurch Glück haben will, am Neujahr Heringe essen muß.

Zu diesem Zwecke genießt man im Wittenbergischen Heringssalat, in der Lausitz und in Steiermark Karpfen am Neujahr (K. Simrock Handbuch der deutschen Mythol.[6] p. 549 f.). Auch in Thüringen pflegt man an diesem Tage Karpfen zu essen (Mitteilung des Herrn Dr. W. Foy). Nach dem altdeutschen Kalender begann das Jahr mit dem Winteranfange, nämlich dem Martinstage (11. November). An diesem sogenannten Jahresanfange wurden von den Kindern gebackene Fische nebst Kuchen eingesammelt (K. Simrock, Hdbch d. deutsch. Mythol.[6] p. 564 und 551). Der Aprilfisch als Glückszeichen ist französisch. Fische werden zum 1. April in Belgien auch aus Schokolade oder als Bonbonniere zugestellt (Mitteilung des Herrn Dr. W. Foy) Diese französische Sitte hat sich auch in Tunis eingebürgert. Was im Sternzeichen der Fische gepflanzt wird, gedeiht nach dem mecklenburgischen Volksglauben. Im Erzgebirge hält man die im Zeichen der Fische geborenen Kinder für glücklich (A. Wuttke *Deutscher Volksaberglaube*[3], p. 88). Gemäß dem Talmud Ketūbōt 61a erhält ein Kind ein schönes Äußere, wenn die Mutter während ihrer Schwangerschaft große Fische ißt.

S. 349f. Der Talmud Sanhedrin 66a bestätigt, daß Fische als Augurium benützt wurden: In den Bewegungen der Fische sahen die Cherokees (Amerika) ein Omen (*7th Annual Report of the Bureau of Amerika Ethnol.* 1885/86 Washington 1891 p. 336). Auf einer zu religiösen Festen verwendeten Maske der Hopi-Indianer ist ein Fisch auf dem Gesichte gemalt. Dieses Fischbild soll die göttliche Kraft besitzen, den erwünschten Regen zu bringen (*21th Annual Report of the Bureau of Americ. Ethnol.* 1899/1900 Washington 1903 p. 113 f. und Pl. LXII).

Zu S. 352 Anmerk. Das römisch-germanische Zentralmuseum Mainz besitzt eine römische Gewandnadel, die aus zwei aneinandergefügten Delphinen besteht (Nr O 5560). Fundort Donapentele, Ungarn. Über römische Vasen mit Delphinbildern, die in Frankreich gefunden sind, vgl. Joseph Déchelette *Les vases céramiques ornés de la Gaule Romaine*, Paris 1904 T. II p. 150 f. Auf einer antiken Lampe sind zwei gegeneinander herabstürzende Delphine dargestellt (Bonn. Jahrb. 61, 1877, 104).

S. 354. Römische Gewandnadeln in Fischgestalt sind in Mainz und im Limes-Castell Urspring gefunden worden (Römisch-Germ. Zentralmuseum, Mainz Nr. 1385 und 20727, vgl. O. v. Sarwey und E. Fabricius, *D. obergerm.-raetische Limes des Römerreiches,* Heidelberg 1905 Lief. XXIV Taf. IV Nr. 23). Ein fränkisches Schwert aus dem 6. Jhrt n. Chr., gefunden zu Andernach, ist mit zwei Fischbildern versehen (Provinzialmuseum Bonn, Kopie im Römisch-Germ. Zentralmuseum, Mainz). Die Mirmillonen, eine Art römischer Gladiatoren, trugen Helme, auf deren Spitze ein Fisch zu sehen war (Schol. Juvenal 8,200). Da Fische gegen böse Einflüsse schützen,

wurde der Fisch häufig bei den Römern als Töpfermaske genommen (vgl. W. Ludovici *Stempelnamen römischer Töpfer von meinen Ausgrabungen in Rheinzabern* 1904 p. 88; ders. *Stempelbilder römischer Töpfer aus meinen Ausgrabungen in Rheinzabern* 1905 p. 93, 199, 208, 229; ders. *Römische Töpfer in Rheinzabern* 1908 p. 81—83). Deshalb sind auch Fische auf antiken Vasen abgebildet, vgl. Joseph Déchelette *Les vases céramiques ornés de la Gaule Romaine* T. II p. 151). — Die mykenische Keramik weist „den vor sämtlichem andern Zierrat beliebtesten Tintenfisch mit seinen funkelnden Glotzaugen und den riesig sich anschlängelnden Fangarmen“ auf (F. Höber *Griech. Vasen,* München 1909 p. 11). *J. de Mot, The devil-fish in ancient art (Rec. of Past, Washington 1910 IX, 276—278) notes devil-fish in Mycenean art. This creature . . . furnished to the art of the Egean Archipelago some characteristic images. (Translat. by H. M. Wright from the original article in Bull. du Mus. Roy. d. Arts Décor. et Industr. Bruxelles 1907)*, vgl. *American Anthropologist* Vol. XII p. 645. Der Eskimo glaubt, daß kleine Walfischfiguren aus Holz oder Elfenbein ihm Glück gewähren (*18th Annual Report of the Bureau of Americ. Ethnol.* 1896/97 Washington 1899 p. 439 f.). Bei den Sinhalesen schützt ein Fischbild vor Mißerfolgen; es kommt häufig auf alten sinhalesischen Vasen vor (A. K. Coomaraswamy *Mediaeval Sinhalese Art* 1908, p. 88, 226, Fig. 69 u. 137; Pl. I u. XXV, 2).

S. 358. In Ägypten hat man daher manchen Fisch wie den *Lates* mumifiziert (vgl. Lortet und Gaillard *Archives du Muséum de Lyon* T. VIII—IX).

S. 359. Auch die Angoni (Britisch Zentralafrika) rühren keine Fische an (A. Werner *The natives of British Central Africa,* London 1906 p. 95 f.).

S. 360. Über den fischförmigen Sarg auf den Salomo-Inseln vgl. auch *Globus* Bd. 86 (1904) p. 368.

S. 364. Die Cherokees (Amerika) essen nur mit Widerstreben Fische, da sie glauben, daß der Geist des toten Fisches sich an ihnen rächt und sie mit Krankheiten heimsucht. Daher rührt der Kranke überhaupt keinen Fisch an (*7th Annual Rep. of the Bureau of Americ. Ethnol.* p. 330; *19th Ann. Rep. of the Bureau of Americ. Ethnol.,* Washington 1900 p. 307). Auf der Wand eines in Honduras bloßgelegten vorhistorischen Grabgewölbes ist ein Fisch gemalt. Ein anderes vorhistorisches Indianergrab in Honduras enthielt in der Totenurne eine kleine Fischfigur neben 13 anderen kleinen Tierfiguren und vier menschlichen Figuren. Da jede Figur ein Loch zum Anhängen hat, so scheinen sie als Amulette gedient zu haben (*19th Annual Report of the Bureau of Americ. Ethnol.* Washington 1900 P. II p. 667 und 683 f.). Ebenso sind in den vorhistorischen Gräbern der Florida-Halbinsel und auch

sonst in den östlichen Gegenden der Vereinigten Staaten fischgeformte Tontöpfe gefunden worden (*20th Ann. Report of the Bureau of Americ. Ethnol.,* Washington 1903 p. 85.88.95 und Pl. XXIII; 124 nebst Pl. XCVII). Eine frappante Parallele zu diesen Erscheinungen finden wir in den griechischen und römischen Gräbern. In der Oberpfalz glaubt man, daß die armen Seelen als kleine schwarze Fische fortleben, die nicht gefangen werden können (A. Wuttke, *Deutscher Volksaberglaube*[3] 479).

S. 365. Diese weitverbreitete Vorstellung von dem Seelenfisch hat in manchen Gegenden die Juden beeinflußt. Gemäß einer jüdischen Sage des 16. Jhrts, die im Ma'aśē Hašēm berichtet wird, sprang aus dem Kopfe eines Fisches, den die Tochter des Rabbi Lurja für den Sabbat zubereiten wollte, ein Geist heraus und fuhr in das Mädchen ein, so daß sie betäubt niederfiel (vgl. *Mitteil. d. Ges. f. jüd. Volkskunde,* 1898 Heft II, 56). Eine andere jüdische Sage aus Rawitsch berichtet, daß einst ein Köchin im Hause des dortigen Rabbi Fische, die sie soeben in den Topf gelegt hatte, klagen hörte. Der Rabbi ließ daraufhin den Fisch auf dem Friedhofe begraben (*Mitteil. d. Ges. f. jüd. Volksk.* 1898 Heft 1 p. 69).

Zu S. 366 Anmerk. Auch nach der Auffassung südamerikanischer Stämme konnte die Seele mittels eines Nachens über den Totenstrom übergesetzt werden (Th. Koch *Animismus der südamerik. Indianer* p. 129). Die Neger im Togogebiet kennen gleichfalls das Totenschiff und den Totenfährmann, der die Seelen über den breiten Totenfluß bringt, weshalb man dem Toten Scheidemünzen als Fährgeld ins Grab mitgibt (*Globus* 1902 p. 187). Die Malaien legen Figuren von Booten auf das Grab (Ratzel *Völkerkunde* 2,483). Aus demselben Grunde wird in manchen bergischen Orten der uralten Sitte entsprechend, den Grabhügeln die Form von Schiffen gegeben (Schell *Arch. f. Religionsw.* IV, 317). In Indien legte man auf das Grab Rohr hin mit den Worten: „Dieses Rohr besteige als Fahrzeug; auf dem Rohre gehe den Weg; mit dem Rohrfahrzeug fahre hin, fahre vorwärts, fahre hinauf" (H. Oldenberg, *Rel. d. Veda* 545 Anm. 2). Nach Atharvaveda XVIII, 8 halten sich die Abgeschiedenen in der See auf, vgl. Ṛ V. X, 16, 3; 56, 7; 58, 7. Auch die Buddhisten glauben an den Totenfluß, über den die Seele mittels eines Bootes hinübergelangt (R. Andree, *Ethn. Parall.* N. F. 28). Bei den Katschin, die an der chinesisch-birmanischen Grenze wohnen, existiert ebenfalls das Seelenboot (Andree *E. P.* N. F. 27). Die Shans nehmen dasselbe an, daß die Seele mittels eines Bootes vom Seelenfährmann über den Strom gesetzt wird. Deshalb wird dem Toten ein Geldstück als Fährgeld beigegeben (Leslie Milne *Shans at home* 1910, 59; 90). Die Japaner legen den Seelen ihrer Verstorbenen, die sie einmal

im Jahre am Laternenfeste auf kurze Zeit zu sich ins Haus zu laden pflegen, am dritten Tage Speise und Zehrgeld in ein strohgeflochtenes Schiffchen und setzen es mit papierenen Segeln aufs Wasser, daß es hinaus in die See treibe (F. Röck *Globus*, Bd 95, 239). Da man auch als Vogel über den Strom gelangen kann, so scheint sich auch die Idee des Seelenvogels gebildet zu haben. In den deutschen Märchen trägt der Vogel Greif über den Strom (K. Simrock, Handb. d. deutschen Mythol.[6] p. 255). Über den Seelenvogel vgl. v. Negelein *Globus* Bd. 79, 357 f., G. Weicker *Der Seelenvogel in d. alten Literatur u. Kunst* 1903; J. Goldziher, *Globus* 83 p. 301 ff. Auf Nuguria wird die Seele zum Seevogel (G. Thilenius *Ethnogr. Erg. aus Melanesien* I, 67).

S. 369. Der Skorpion war ein Schutzmittel gegen dämonische Einflüsse. Daher findet er sich auf antiken, in Italien, Sizilien und Afrika gefundenen Zaubernägeln, Lampen, Amuletten und Gemmen. Eine byzantinische Medaille aus versilbertem Kupfer ist ebenfalls mit einem Skorpion verziert (S. Seligmann *D. böse Blick* II 132, 151 f., 206, 313 f.; Bonn. Jahrb. 61, 110; 63, 94). Ein mykenisches Amulett aus Gold in Gestalt eines menschlichen Herzens zeigt in Relief einen Skorpion, eine Schlange, Spinne, Hand, Spirale und einen Stern (F. v. Duhn *Arch. f. Rel.* VII, 273). In den aufgedeckten Favissae eines altgriechischen Heiligtums zu Knosos sind Abdrücke von Gemmen zahlreich vertreten, welche Skorpionen, Fische, Löwen und Vögel darstellen (vgl. G. Karo *Arch. f. Rel.* VIII, 147). Ebenso befinden sich auf einem zu Gezer (Palästina) gefundenen Siegel Skorpione, Fische neben Antilopen, Vögeln usw. (Gressmann *Altorientalische Texte und Bilder* II 1909 p. 107 Abbild. 217).

S. 372. Zwei spätrömische Bronze-Amulette, die in Ungarn gefunden sind, haben die Form eines Raubvogels, der mit seinen Krallen einen Fisch festhält und mit seinem Schnabel darauf beißt (im Besitze des Röm.-Germ. Zentralmuseums, Mainz Nr. O 4292). Eine altdeutsche wohl aus dem 8. Jhdt stammende Türverzierung aus Pfaffenhofen zeigt uns dasselbe Motiv: Zwei Vögel, die im Schnabel je einen Fisch haben (Röm.-Germ. Zentralmuseum, Mainz). Auf mehreren römischen Vasen ist ein Mann abgebildet, der mit der Angel einen Fisch fängt (J. Déchelette *Les vases céramiques,* Paris 1904 T. II, 152). Schon bei Homer (Il. 16, 406 ff.) wird der unterliegende Feind mit einem Fische verglichen, den man mittels der Schnur und der ehernen Angel aufwärts aus den Fluten gezogen hat und der nun seinen Geist aufgeben muß. Da der Fisch die Seele eines Menschen in sich bergen kann, so wird er im Zauber als Ebenbild des Feindes gedacht. Indem nun der Zaubernde dieses Ebenbild seines Feindes unschädlich macht, glaubt er hierdurch den Feind selbst zu treffen. Auf einem altbabylonischen

Siegel trägt eine Person in der Linken zwei Fische an einer Schlinge, während die Rechte einen Stab, woran eine Schildkröte hängt, über der Schulter hält (Cros *Nouvelles fouilles de Tello* 32 ff.).

S. 376. Bei den sephardischen Juden in Serajevo ist es Brauch, daß die Verwandten eines neuvermählten Paares dessen neues Heim aufsuchen und jeder von ihnen nacheinander Fische zu den Füßen der Braut niederlegt, über welche dann die Braut hinüberhüpfen muß (*Globus* 1891 p. 128).

S. 378. In einer buddhistischen Sekte wird die Yoni („der Mutterleib") versinnbildlicht durch zwei an ihren Schwänzen fest zusammengefügte Fische, die derart einander zugebogen sind, daß sie eine Herzform bilden, die aber an den beiden Köpfen eine schmale Öffnung zum Innern hat (*Journal of the Royal Asiatic Society Vol.* XVIII, p. 392 T. II). Der Liebesgott heißt bei den Indern auch „der den Fisch als Symbol hat" (*mīnaketu, mīnadhvaja, mīnalāñchana, mīnāṅka* (Böhtlingk Sskr. Wtb. V, 81 f., *Vaijanyanti* ed. Oppert p. 5 V. 54, Benfey *Pañcatantra* II, 184). Der Fisch versinnbildlicht hier die Fruchtbarkeit. Nach einer indischen Legende wurde ein Fisch gekocht. Die Kuh, die die Fischsuppe trank, die Dienerin, die von dem Fische naschte und die Königin, die den Fisch aß, gebaren sämtlich nach neun Monaten ein Kind (De Gubernatis *Tiere in der indogermanischen Mythologie* I cap. 3). Eine genaue Parallele hierzu bietet das in der Anmerkung mitgeteilte lettische Märchen. — Im Mittelalter glaubte man, daß der Genuß von Fischen die Zeugungskraft fördere. Der im 11. Jhdt lebende Bischof Burchard von Worms, der eine Sammlung kanonischer Verordnungen über Bußen zusammenstellte, erwähnte den Brauch, daß die Ehefrauen, wenn sie die Zeugungspotenz ihres Mannes und seine Libido erhöhen wollten, ihm Fische zu essen gaben (Burchard *Loci communes*, Cöln 1560 p. 200). Die Suaheli vergleichen die Braut in der Hochzeitshymne mit einem Fischnetz. „Jeder Fisch pflegt darin hineinzugehen" (C. Velten *Sitten u. Gebräuche d. Suaheli* 1903, 126). Der altbabylonischen Göttin der Fruchtbarkeit, Ištar, pflegte man 7 Fische zu opfern (H. Zimmern *Babylon. Hymnen* 2. Ausw. 1911 p. 16).

S. 379. Über den Matronenkult vgl. auch Ihm in Roschers Lex. d. Gr. und Röm. Mythol. Bd. II Sp. 2464—2479.

S. 381 Anmerk. Gefäße mit Hakenkreuzen verziert sind ferner gefunden worden zu Canosa (M. Mayer *Keramik d. vorgeschichtl. Apuliens, Röm. Mitt.* XIX, 1904 p. 291), zu Thera (E. Pfuhl *Ath. Mitt.* XXVIII, 1903 p. 120 Beil. XI Fig. 5a), zu Kurgan in Transkaukasien, *Verh. d. Berl. Ges. f. Anthrop., Ethnol.* 1902 p. 174 f. und 184 f. Svastika auf Götter darstellenden Masken der Hopi-Indianer (*21th Rep. of the Bureau of Americ. Ethn.* Washington 1903 p. 114 Pl L).

Das Proömium der Werke und Tage Hesiods

Von **Konrat Ziegler** in Breslau

Μοῦσαι Πιερίηθεν, ἀοιδῇσιν κλείουσαι
δεῦτε, Δί' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι·
ὅν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε,
ῥητοί τ' ἄρρητοί τε Διὸς μεγάλοιο ἕκητι.
5 *ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,*
ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει,
ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει.
κλῦθι ἰδὼν ἀίων τε, δίκῃ δ' ἴθυνε θέμιστας
10 *τύνη· ἐγὼ δέ κε, Πέρσῃ, ἐτήτυμα μυθησαίμην.*

Οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρίδων γένος . . .

Bis vor 17 Jahren Leo seine 'Hesiodea'[1] veröffentlichte, haben ziemlich allgemein diese Verse für unecht, d. h. für einen der jüngeren Teile des Lehrgedichts gegolten. Leos glänzende Darlegungen haben, wie es scheint ebenfalls ziemlich allgemein, einen Umschwung zugunsten des Proömiums herbeigeführt[2]; ob mit Recht, soll im folgenden zunächst untersucht werden.

Der Zweifel an der Authentizität des Proömiums ist bekanntlich sehr alt. Praxiphanes, der Theophrastschüler, war der erste, der es tilgte, und zwar neben anderen Gründen[3]

[1] Göttinger Index scholarum, Sommersemester 1894.

[2] So halten es für echt Rzach in beiden Ausgaben, v. Wilamowitz in der Einleitung zu Aischylos' Agamemnon und neuestens Ed. Meyer im Genethliakon für Robert, Berlin 1910, S. 159 f.; vor Leo a. a. O. auch Kirchhoff *Hesiods Mahnlieder an Perses*, Berlin 1889, S. 38.

[3] Denn auf noch andere Gründe als den genannten äußeren ist man nach dem Wortlaut *οὗτος* (scil. Praxiphanes) *μέντοι καὶ ἐντυχεῖν φησὶν ἀπροοιμιάστῳ τῷ βιβλίῳ καὶ ἀρχομένῳ* . . . (Proklos praef. II 3 Gaisford) doch wohl zu schließen berechtigt?

deswegen, weil er ein Exemplar der 'Werke' in die Hand bekommen hatte, in dem das Gedicht ohne die Musenanrufung sogleich mit dem Vers *οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην* . . . begann. Dem Verdikt des Praxiphanes haben Aristarch und das übrige Altertum — siehe die Belege in Rzachs großer Ausgabe (1902) — zugestimmt, auch Hesiods Landsmann Plutarch, wie Leo scharfsinnig aus seinen Worten quaest. conviv. 736E *ᾄσαντος δὲ τὰ πρῶτα τῶν Ἔργων* '*οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην* . . .' erschlossen hat. Als vierter Zeuge von Bedeutung figuriert Pausanias, der bei Beschreibung des Helikons in einem Exkurs über Hesiod berichtet (IX 31, 4), die Anwohner des Helikon wollten nur die 'Werke und Tage' als echtes Werk des Dichters anerkennen, und auch diese nur ohne das Proömium, das sie für einen späteren Zusatz erklärten unter Berufung auf eine am Musenquell verwahrte, dem staunenden Besucher vorgezeigte uralte Bleitafel, auf der, so ergänzt man selbstverständlich, nur die Erga, und ohne das Proömium standen.

Leo sucht diese vier Zeugnisse — um von den anderen, minder gewichtigen zu schweigen — auf das eine des Praxiphanes zu beschränken, indem er Aristarch auf dem Zeugnis des Praxiphanes, auf Aristarch die folgenden fußen läßt und in dem Bericht des Pausanias von der alten Bleitafel nur eine ausführlichere Version der Praxiphanesnotiz erkennt als die uns in verblaßtem Zustande bei Proklos erhaltene.

Dies alles zugegeben — man vergesse freilich nicht, daß es nur eine Hypothese, eine Möglichkeit neben anderen ist; wenn das Proömium jung ist, kann sehr wohl mehr als ein altes, nicht interpoliertes Exemplar in diesem und jenem vergessenen Winkel noch aufgetaucht sein —, so bleibt doch immer die Hauptsache bestehen: das Zeugnis des Praxiphanes über das Vorhandensein einer alten Überlieferung der Erga, die das Proömium nicht kennt, und ich vermag keinen Grund zu finden, weshalb wir der Versicherung des Praxiphanes mißtrauen sollten. Leo tut es auch gar nicht oder äußert sich

wenigstens nicht darüber. Damit ist die Sache fast schon entschieden: wenn das Proömium echt war, wie hätte es vor Praxiphanes wegfallen sollen? Wer hätte vor Praxiphanes jene Verse athetieren und — um von der Bleitafel und ihrer nur hypothetischen Zurückprojizierung in die Zeit des Praxiphanes abzusehen — eine Ausgabe ohne sie machen sollen, die dann Praxiphanes zu Gesicht bekam? Denn von einer äußerlichen Verstümmelung jenes *βιβλίον* wird ja nicht geredet. Ich meine, wer das Proömium für echt hält, muß notwendigerweise das *ἀπροοιμίαστον βιβλίον* des Praxiphanes für eine Fiktion dieses Gelehrten erklären. Und wenn wir das annehmen wollten, wie wäre er dazu gekommen, so etwas zu fingieren? Doch nur, wenn er aus inneren Gründen das Proömium für unecht hielt und ein handfestes äußeres Argument für seine Meinung schaffen wollte. Unsere Sache wäre es auch dann noch, erst nach diesen inneren Gründen des alten Kritikers zu forschen, ehe wir über ihn zur Tagesordnung übergehen dürften. — Doch ich glaube nicht, daß diese Hypothese, der einzige gangbare Ausweg für die Verteidiger des Proömiums, Liebhaber finden wird.

So sprechen allein schon die äußeren Momente bei genauerer Erwägung zum mindesten stark belastend gegen unsere Verse. Doch den Ausschlag geben Überlegungen anderer Art, wie sie gewiß (vgl. S. 393 Anm. 3) auch für Praxiphanes und Aristarch mitbestimmend wirkten; bedenken wir auch, daß insbesondere der Pergamener Krates nicht ohne starke Gründe dem Urteil seines verhaßten Gegners in Alexandreia beigetreten wäre.

Ich sehe zunächst vom Inhalt ab. Er ist es ja, den Leo zur Verteidigung seiner These verwendet hat, und zweifellos ist ihm der Nachweis geglückt, daß das Proömium aufs beste zu dem folgenden Gedicht paßt, und daß es also seinem Gedankeninhalt nach sehr wohl von dem Dichter der Erga herrühren k ö n n t e. Man lese das Nähere bei ihm selbst a. a. O.

S. 15f. nach. Aber daß es deswegen, weil ein feiner innerer Zusammenhang existiert, von dem Autor des Gedichts herrühren müsse, ist kein bindender Schluß. Daß das Schöne und Passende[1] 'echt' sein müsse, ist eine Meinung, die wir wohl nicht minder ungern aufgeben als der alte Goethe den Glauben an Lucretia und Mucius Scaevola, aber daß wir es müssen, lehrt ja beispielsweise die Homerkritik auf jeder Seite. Warum sollte nicht ein Rhapsode oder antiker Editor die Situation ebenso feinsinnig begriffen und so sinnreich interpoliert haben, wie es uns der moderne Erklärer verstehen gelehrt hat? Muß jeder 'Fälscher' ein Klotz sein? Sicherlich kann ein passender Sinn nicht eine Stelle schützen, die wir durch zwingende Gründe anderer Art für interpoliert zu halten genötigt werden. Und es existieren Gründe, die es erweisen, daß das Prooemium der Erga nicht eher als in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts entstanden sein kann. Es sind dies Gründe formeller Natur.

Betrachten wir nämlich einmal den stilistischen Bau der fraglichen Verse, so gewahren wir in ihnen eine Kunst oder vielmehr eine Künstelei, geradezu ein Raffinement im vollbewußten Gebrauch rhetorischer Mittel und Mittelchen, wie es in diesem Umfange und in dieser Ausbildung vor der Zeit, da die griechische Kunstrede sich zu entwickeln begann, unerhört und undenkbar ist. Jedem, der mit dem Augenmerk auf diese Dinge die Verse durchliest, müssen sie in die Augen springen. Da steht gleich in den ersten beiden Versen der über drei lange Silben sich erstreckende Reim *κλείουσαι* ∾ *ὑμνείουσαι*[2], dessen Absichtlichkeit aus der durch ihn herbei-

[1] Von diesem Lobe ausnehmen muß ich doch den (von verschiedenen Editoren allein getilgten) Vers 10. Den Sprung, mit dem hier zum Thema übergeleitet wird, muß trotz Leos Interpretation (vgl. jetzt auch Ed. Meyer a. a. O. S. 393 Anm. 2) jeder unbefangene Leser oder Hörer als höchst abrupt empfinden.

[2] In mancher Ausgabe freilich kann man lesen *κλεΐουσαι* ∾ *ὑμνεί-ουσαι*!

geführten höchst gequälten, bombastischen Konstruktion *ἀοιδῇσιν κλείουσαι . . ἐννέπετε . . ὑμνείουσαι* erhellt, die durch das billige Auskunftsmittel eines Epithetons zu *Δία* — . . . *καὶ εἴ τί σε ἄλλοι οἱ ἐμβρόντητοι ποιηταὶ καλοῦσι, καὶ μάλιστα ὅταν ἀπορῶσι πρὸς τὰ μέτρα· τότε γὰρ αὐτοῖς πολυώνυμος γινόμενος ὑπερείδεις τὸ πῖπτον τοῦ μέτρου καὶ ἀναπληροῖς τὸ κεχηνὸς τοῦ ῥυθμοῦ* spricht Lukians Timon zu Zeus — oder auf tausend andere Weisen ohne Mühe zu erleichtern war. Unter den sowieso im ganzen verschwindend wenigen Reimen im Homer und Hesiod[1] findet sich nicht ein so auffallendes Beispiel wie hier in den Einleitungsversen; um derartigem zu begegnen, müssen wir uns schon zum Platonischen Agathon, dem Gorgiasjünger (Conviv. 197 DE), und seinen stilistischen Nachfolgern begeben, aus denen das Markanteste bei Norden, Kunstprosa 832ff. beisammensteht. Dort findet man auch zu den sogleich im folgenden besprochenen stilistischen Eigentümlichkeiten des Proömiums reichlichstes Vergleichsmaterial und bewegt sich überhaupt in verwandten Sphären. Nach dem Reim *κλείουσαι* ∼ *ὑμνείουσαι* ist man wohl auch — ohne daß ich dies bestimmt behaupten möchte — in den Versen 5/6 *χαλέπτει* ∼ *ἀέξει* und 7/8 *κάρφει* ∼ *ναίει* beabsichtigte Parechesen zu erkennen berechtigt; *βριάει* ∼ *μινύθει* ∼ *ἰθύνει* im Versinnern (5/6/7) drängen sich mit ihrem Gleichklang auf, wenn man die Verse laut deklamiert, worum ich jeden Leser bitten möchte.

Mit vorläufiger Übergehung von Vs. 3/4 sehen wir nun die Verse 5—8 an, deren wohlberechnetes Schema leicht durchsichtig ist:

ῥέα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει,
ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει,
ῥεῖα δέ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει.

[1] Das Einzelmaterial bei Otto Dingeldein *Der Reim bei den Griechen und Römern* Leipzig 1892, S. 16ff.; im übrigen natürlich Nordens *Kunstprosa* II 810ff.

Wir haben zwei Halbverse, jeder eingeleitet durch die Kurzform ῥέα, und zwei Ganzverse, jeder eingeleitet durch die Vollform ῥεῖα; und die Ganzverse sind vollkommene ἰσόκωλα mit denselben Haupt- und Nebenzäsuren:

⏑́ ⏑ ¦ ⏑ ⏑́ – ⏑́ | ⏑ ⏑ ⏑́ || ⏑ | ⏑ ⏑́ ⏑ ⏑ ⏑́ ⏑̄

Den metrischen Einschnitten entsprechen die Sinneseinschnitte (nach der vierten Hebung), und die einander entsprechenden zweiten Hälften der beiden Verse haben in sechs von ihren sieben Silben die gleichen Vokale:

καὶ ἄδηλον ἀ έ ξ ει
καὶ ἀγήνορ α κάρφ ει.

Kann das Zufall sein? Ist es nicht subtilste Berechnung und Klügelei? Kann 'Hesiod' so gedichtet haben? Er kann ebensowenig dieser Künstler sein, wie der folgende, nach dem oben angeführten Lukianischen Rezept aus abgedroschenen Homerfloskeln elend zusammengestoppelte Flickvers

Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπέρτατα δώματα ναίει

vom Dichter der Erga stammen kann.[1] Nein, sondern die Geistesverwandten dieses Dichters waren die Männer, die die Verse

τὸ μὲν πάρεργον ἔργον ὡς ποιούμεθα,
τὸ δ' ἔργον ὡς πάρεργον ἐκπονούμεθα

oder

Νύμφαι μὲν χαίρουσιν, ὅτε δρύας ὄμβρος ἀέξει·
Νύμφαι δ' αὖ κλαίουσιν, ὅτε δρυσὶν οὐκέτι φύλλα

machten, und die hießen Agathon und Kallimachos.

Wer sich von der bewußten Kunst des Proömiumdichters in diesen Versen überzeugt hat, wird auch meiner Auffassung

[1] Wie Norden in seinem Hesiodseminar (Sommer 1904) bemerkte, der darum diesen Vers für sich athetierte. Aber man darf ihn ebensowenig tilgen wie Vs. 10, wenn man nicht die bewußte Komposition $2 + (2 + 2 \times 2) + 2 = 10$ zerstören will Der Flickvers mußte hinein, um (offenbar im Anschluß an das Proömium der Odyssee wie bei Nonnos) die Zehnzahl voll zu machen, und weil die drei Verse 5—7, um in das sonst durchgeführte Zweiersystem zu passen, noch eine Ergänzungszeile brauchten.

der Verse 3/4 Glauben schenken. Um nicht erst von dem höchst kunstvoll durchgeführten epanaphorischen Chiasmus, mit dem die Verse gebaut sind, zu sprechen — 'durch Zeus die sterblichen Menschen, ungenannte und genannte, namhafte und namenlose durch den großen Zeus'[1] —, so glaube ich in diesen Versen die bekannte etymologische Deutung des Namens Zeus wiedergegeben zu finden, welche den Akkusativ *Δία* mit der Präposition *διὰ* identifiziert. Sie ist alt, denn sie steht schon im Platon, Kratylos 396 AB: *ἀτεχνῶς γάρ ἐστιν οἷον λόγος τὸ τοῦ Διὸς ὄνομα· διελόντες δὲ αὐτὸ διχῇ οἱ μὲν τῷ ἑτέρῳ μέρει, οἱ δὲ τῷ ἑτέρῳ χρώμεθα· οἱ μὲν γὰρ Ζῆνα, οἱ δὲ Δία καλοῦσιν· συντιθέμενα δ' εἰς ἓν δηλοῖ τὴν φύσιν τοῦ θεοῦ, ὃ δὴ προσήκειν φαμὲν ὀνόματι οἵῳ τε εἶναι ἀπεργάζεσθαι· οὐ γάρ ἐστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. συμβαίνει οὖν ὀρθῶς ὀνομάζεσθαι οὗτος ὁ θεὸς εἶναι, δι' ὃν ζῆν ἀεὶ πᾶσι τοῖς ζῶσιν ὑπάρχει. διείληπται δὲ δίχα, ὥσπερ λέγω, ἓν ὂν τὸ ὄνομα, τῷ Διὶ καὶ τῷ Ζηνί.* Dieselbe Etymologie tragen Aristoteles, Zenon, Cornutus, der Rhetor Aristides[2] vor. Nicht umsonst decken sich in dem Proömium die Versanfänge

2 *δεῦτε Δία ἐννέπετε . . .*
3 *ὅν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες . . .*,

und damit kein gebildeter Leser diese 'Feinheit' übersehe, wird bedeutungsvoll hinweisend in der das *ὅν τε διὰ* noch einmal aufnehmenden Epanapher der Name des Gottes in

[1] Wo fände man bei einem alten Dichter zwei solche Antithesen wie *ἄφατοί τε φατοί τε ῥητοί τ' ἄρρητοί τε* nebeneinander? Auch daß alle vier Worte in der hier gebrauchten Bedeutung *ἅπαξ εἰρημένα* sind, nur für die Antithese geprägt und nur durch sie verständlich, verdient angemessene Beachtung.

[2] Bei diesem die scharfe und klare Fassung (I 9 Dind. = II 345 Keil): . . . *καθὸ αἰτιώμενοί τινας ὀνομάζομεν, κατὰ ταύτην τὴν χρείαν* (Jebb; *χώραν* codd.) *τῆς φωνῆς ὁμώνυμον αὐτὸν ἐποιήσαμεν τῷ τῆς αἰτίας ὀνόματι, Δία προσαγορεύσαντες, ἐπειδήπερ δι' αὐτὸν ἅπαντα γίγνεται . . .*

einer dem fraglichen Akkusativ stammverwandten Form wiederholt: *ὅν τε διὰ ∾ Διὸς μεγάλοιο ἕκητι.* Damit empfängt diese übrigens sehr entbehrliche Anapher doch noch eine andere Bedeutung als die einer bloßen, wenn auch wirksamen rhetorischen Spielerei. — Als wesentliche Stütze meiner Auffassung kann ich nicht unterlassen zu erwähnen, daß ein anderes ehemaliges Mitglied von Nordens Hesiodseminar (vgl. S. 398 Anm. 1), Dr. Paul Linde, damals ebenfalls, gänzlich unabhängig von mir, die Beziehung der Verse auf jene Etymologie erkannt hat.

Ich bin mit der stilistischen Betrachtung des Proömiums zu Ende. Wenn irgendwo stilistische Momente allein ein Erzeugnis des Schrifttums zu datieren gestatten, so sind wir hier berechtigt zu behaupten, daß diese rhetorische Filigranarbeit nicht eher als in den Tagen der Gorgias und Thrasymachos möglich war, und zwar sind es ja vorzugsweise die bekannten gorgianischen Figuren, in deren überreichlichem Gebrauch unser Proömiumdichter sich gefällt. Ich meine, die stilistischen Argumente allein müßten genügen, um meine Datierung zu stützen. Allein mit ihnen vereinigen sich ja die anfangs aufgeführten äußeren Gründe, das Zeugnis des Praxiphanes über das *ἀπροοιμίαστον βιβλίον*, die helikonische Bleitafel und das verwerfende Urteil Aristarchs und der anderen[1], und endlich tritt noch ein gewichtiges Indiz hinzu, das uns die Sprachstatistik in die Hand gibt: Witte (Singular und Plural, Leipzig 1907, S. 151f.) hat gezeigt, daß der Plural *ἀοιδῇσιν* bei einem frühen Epiker undenkbar ist, und zwar ist hier die Statistik völlig lückenlos und einwandsfrei.[2] Zum

---

[1] Das, meine ich nun doch, nicht allein auf jenes Zeugnis des Praxiphanes sich gestützt, sondern auch ähnlichen Erwägungen wie die meinigen Raum gegeben haben wird.

[2] Ich wiederhole Wittes Statistik:

Homer:	Singular	25 mal,	Plural	—
Hesiod:	„	11 „ ,	„	Erga 1
Hom. Hymnen:	„	33 „ ,	„	1 mal

Schluß noch die Bemerkung, daß auch V. 2 σφέτερος mit Beziehung auf die zweite Person wie hier dem homerischen und überhaupt dem epischen Sprachgebrauch bis auf die Alexandriner (Apollonios und Theokrit) fremd ist, weshalb die Stelle von den Grammatikern besonders glossiert wird mit Hinweis auf die vorhandenen Zweifel an der Echtheit (s. Rzachs Apparat).

So schließen sich Überlieferung, Stil und Sprachform zu dem Beweis des jungen Ursprungs der Verse zusammen. Ihr Verfasser ist ein Zögling der gorgianischen Rednerschule, der sich auch den sprachphilosophischen Bestrebungen seiner Zeit nicht verschlossen hat und mit diesem Rüstzeug daran gegangen ist, das Hesiodeische Gedicht um ein Proömium zu bereichern. Warum? Das liegt auf der Hand: weil ihm der Vers *οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην* ebensowenig als geeigneter Anfang eines Epos erschien wie uns. Denn mit gleichem Maß wie *Τίς δὲ βίος, τί δὲ τερπνὸν ἀτὲρ χρυσῆς Ἀφροδίτης* oder 'Ergo sollicitae tu causa, pecunia, vitae' läßt sich das Epos freilich nicht messen.

Die oben gegebene Datierung 'zweite Hälfte des fünften Jahrhunderts' bezeichnet natürlich nur den frühesten terminus; wahrscheinlich tut man besser, noch um mehrere Jahrzehnte herunterzugehen, allerdings nicht zu weit, denn zu Praxiphanes' Zeit ist das Proömium in der Vulgärüberlieferung ja schon fest geworden.

Vielleicht wundert sich mancher Leser dieser Zeitschrift schon, was eine solche rein philologische Erörterung im Archiv für Religionswissenschaft zu suchen habe. Sie hat in ihm

[in dem zweifellos jungen Stück vom *Χῖος ἀοιδός*, h. Apoll. 173]. 'Außerdem finden wir den Singular bei Theognis 251. 791; Stesichoros fr. 44, 1; Alkaios 39, 4 und Simonides 31, 2. 40, 3; Erinna 6, 7. Der Plural ist zuerst bei Xenophanes fr. 6, 4, öfter bei Bakchylides (6, 14. 12, 230. fr. 4, 2) und Pindar belegt.'

Heimatsrecht wegen der religionswissenschaftlichen Folgerungen, die man aus der Echtheit oder Unechtheit des Proömiums, das ja eine Musenanrufung und einen kurzen Hymnus auf Zeus als höchsten Richter darstellt, zu ziehen berechtigt ist. Es handelt sich um Folgerungen von zweierlei Art, um sachlich-kulturhistorische und um formell-literarische. Was erstlich den Gedankeninhalt des Proömiums angeht, so ist nur der negative Schluß gegeben, daß man es nicht zur Charakterisierung der religiösen Stimmung im griechischen Mutterlande während der archaischen Zeit benutzen darf.

Etwas eingehender will ich mich mit den Schlüssen befassen, die wir für die Stilgeschichte der Musenanrufungen aus der erkannten Unechtheit des Proömiums gewinnen. Durch die Ausmerzung dieser Verse werden wir nämlich von der Notwendigkeit entbunden, sie als eine höchst lästige Ausnahme innerhalb dieser Stilgeschichte zu registrieren und nur nolens volens aus dem besonderen Charakter des frommen Sängers zu erklären: was sehr bedenklich blieb für jeden, der weiß, was 'Stil' in der religiösen Poesie, mehr noch als sonst in der griechisch-römischen Literatur, bedeutet, und wie wenig der scheinbar freieste Künstler sich seinen Gesetzen zu entziehen vermag, noch auch beabsichtigt.

Die typische Form der Musenanrufung im Epos ist die einfache Bitte an die Muse, sie solle dies oder das singen, oder die Frage, 'sage mir, wie das geschah': *μῆνιν ἄειδε θεά* — *ἄνδρα μοι ἔννεπε Μοῦσα* — *ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι* usw., und wie Homer haben es mit unwesentlichen Abweichungen alle gehalten. Es ist festes Stilgesetz.[1] Die Bitte, daß die Muse selbst oder gar der ganze Chor sich zu dem Dichter hinbemühen solle, ist dem frühen epischen Stil fremd, wie überhaupt in der älteren Zeit der betende Mensch an den

[1] Das umfangreiche Einzelbelegmaterial hierfür wie für die folgenden Aufstellungen hoffe ich später in einem umfassenderen Rahmen vorzulegen. Hier begnüge ich mich mit Andeutungen.

Gott nicht das Ansinnen stellt, er solle auf seinen Ruf erscheinen, wie sehr er auch von der Vorstellung beherrscht ist, daß der Gott nur, wenn er nah ist, helfend oder Schaden bringend wirkt. Herbeigerufen wird der Gott nur zum Fest von der ganzen Gemeinde oder ihren Vertretern. Das gilt auch für die Musenanrufungen. Zur Siegesfeier, zum heiligen Fest werden sie selbst zu erscheinen geladen, sei es nur zu ihrer eigenen Ehre als hochgehaltene Gäste, sei es als Festchor zum Preise des Gottes, dem die Feier gilt. Letzteres insbesondere ist ein *τόπος* des offiziellen Festhymnus, wie er sich am deutlichsten — um von anderen Beispielen hier zu schweigen — in den delphischen Hymnen ausspricht. Ich zitiere nach der Ausgabe von Crusius im Philologus LIII Suppl.:

h. Delph. IIB, 2 *κέκλυθ' Ἑλικῶ]να βαθύδενδρον αἳ λά[χετε Διὸς] ἐ[ρι]βρόμου θύγατρες εὐώλε[νοι], μόλε[τ]ε συνόμαιμον ἵνα Φοῖβον ᾠδαῖσι μέλψητε χρυσεοκόμαν* . . .

h. Delph. III, 2 *ἴτ' ἐπὶ τηλέσκοπον τάν[δε Παρνασσίαν] δικόρυφον κλειτὺν ὑμ|ῖν φίλαν, ὦ φίλαι] Πιερίδες, αἳ νιφοβόλους π[άγους κατελάχετε], μέλπετε δὲ Πύθιον ἄ[νακτα* . . .

fg. 8 (p. 83 Cr.) *Ἑλ]ικωνίδ[ες Ἀπόλλωνα] τὸν εὐλύραν|*. . .

Man erkennt sogleich zwei bedeutsame Übereinstimmungen gerade dieser delphischen Hymnen mit unserm Proömium. Die Musen werden (wie zwar in andern Hymnen auch) zur Verherrlichung eines anderen Gottes herbeizitiert und, wird begründend hinzugefügt, eines verwandten Gottes: *μόλετε συνόμαιμον ἵνα Φοῖβον ᾠδαῖσι μέλψητε* ~ *ἀοιδῇσιν κλείουσαι, δεῦτε, Δί' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι.* Die Ähnlichkeit ist überraschend.[1] Aber um so verschiedener ist, was folgt: auf den delphischen Steinen wirkliche aus-

[1] Aber hoffentlich konstruiert deswegen niemand einen direkten Zusammenhang. Angesichts des gänzlich unzureichenden Materials — unsern Besitz an wirklichen Kulthymnen kann man ja leicht an den Fingern herzählen — hat man sich solcher Gedanken von vornherein zu entschlagen.

geführte Hymnen auf den Gott, welche die Musen gewährend den frommen Sänger lehrten, im Pseudo-Hesiod wird mit ein paar Versen ein Anlauf dazu gemacht, aber sogleich folgt, kurz abbrechend — denn die Dekas ist voll — der Übergang zum Epos. Waren zu diesen acht Versen die Musen nötig? Denn die 'Werke und Tage' zu singen sind sie ja nicht gerufen worden! Das ist kein Scherz; man muß hier so naiv fragen. Für die Frühzeit hat man nicht mit verwaschenen Übertragungen und psychologischen Schleichwegen zu rechnen.

Wir sehen jetzt klar. Unser Proömium ist ein im echten lyrischen Kulthymnenstil begonnenes Preislied auf den *Ζεὺς Θεμίστιος*. Selbst wenn kein anderer Grund uns dazu nötigte, könnten wir nach dem eben skizzierten Sachverhalt ein solches schwerlich an der Spitze des Epos stehen lassen und für das 8. Jahrhundert, oder wie wir sonst sagen wollen, einen solchen Synkretismus der poetischen Stile hinnehmen. Religiöse Lyrik und Epos sind für damals und noch lange getrennte Gebiete, das zeigen am einleuchtendsten die sogenannten homerischen Hymnen, die, so sehr hier ein Hinneigen zu jenem Gebiet durch den Stoff nahegelegt wurde, doch durchaus den epischen Stil gewahrt haben. Streicht man die paar stereotypen Einleitungs- und Schlußfloskeln, so bleibt nichts außer den göttlichen Trägern der Handlung, was die 'Hymnen' von den *κλέα ἀνδρῶν* unterscheidet.

Das Stilgesetz, das einen Hesiod binden mußte, hat dem rhetorisierenden Versifikator des ausgehenden 5. oder angehenden 4. Jahrhunderts natürlich keine Kopfschmerzen mehr gemacht. Er hat den feierlichen Stil des Kirchenliedes, das, längst aus seinem engen Kreis herausgetreten, alljährlich über die Bühne des Euripides und noch mehr des Aristophanes wandelte, ohne ästhetische Skrupeln auf das Proömium des Epos übertragen.

Man könnte einwenden, daß in dieser Rechnung nicht genügend auf den subjektiven Charakter des Hesiodeischen

Gedichtes, auf die dadurch bedingten Unterschiede vom Homerischen Epos und auf die offene Möglichkeit einer größeren Annäherung an den lyrischen Stil Rücksicht genommen sei, wie sie z. B. in der vielfältigen Berührung Hesiods mit der Elegie des Solon oder Theognis zum Ausdruck komme. Das wäre partiell zuzugestehen, und so könnte, wollte man nur auf dem Boden der hymnischen Stilgeschichte den Beweis gegen die Echtheit des Proömiums führen, hier vielleicht eine Lücke bleiben. Um so ersprießlicher ist es für die Sache, daß durch die einwandfreien rein philologischen Beweismittel auch nach dieser Seite hin völlige Klarheit geschaffen wird.

Nachtrag.

Durch einen freundlichen Hinweis Gerckes komme ich noch rechtzeitig zur Kenntnis des Würzburger Programms (zugleich Münchener Dissertation) von Stephan Martin, Das Proömium zu den Erga des Hesiodos, 1898, um auf diese hochwichtige Ergänzung meiner Ausführungen nach der Seite der einzelsprachlichen Forschung aufmerksam machen zu können. Diese gründliche Arbeit, die mit Unrecht völlig unbeachtet und unbesprochen geblieben ist — bis auf eine Registrierung Rzachs (Bursians Jahresbericht usw. Bd. 100, S. 139f.), der sie mit ein paar unzulänglichen Argumenten abtun zu können meint —, untersucht Wort für Wort den sprachlichen Bestand des Proömiums und führt den Nachweis, daß in diesen wenigen Versen eine ganz unerhörte Zahl unhesiodischer, unepischer, unbedingt junger Erscheinungen nach Wortwahl und Wortgebrauch vorliegt. Mag Martin einige Male im Übereifer zu weit gegangen, mögen einige seiner Beanstandungen zu streichen sein, es bleibt eine so kompakte Menge schon im einzelnen bedeutsamer, in ihrer Vereinigung unanfechtbarer sprachlicher Argumente gegen die frühe Entstehung des Proömiums, daß Martins Datierung „frühestens nach Pindar" das mindestens Zuzugestehende, sein Versuch, es bis in den Anfang der Alexandrinerzeit hinabzurücken, allerdings doch wohl mit Rücksicht auf Praxiphanes zu weit gegangen ist. Mit Sicherheit darf man aber das 4. Jahrhundert nennen. Ich bitte jeden Leser, den meine Ausführungen noch nicht völlig überzeugt haben sollten, Martins Schrift zur Hand zu nehmen.

Noch nicht zugänglich ist mir die Gießener Dissertation von W. Fuß, Versuch einer Analyse von Hesiods *Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 1910. Aber das Proömium kann keine Analyse mehr retten.

Religio und Superstitio

Von **W. F. Otto** in München

Die Wichtigkeit des Gegenstandes gibt mir wohl die Berechtigung, im Anschluß an meine Ausführungen in dieser Zeitschrift XII 533ff. einige wenige ergänzende Bemerkungen zu machen. Einige Arbeiten, die seit der Veröffentlichung meines Aufsatzes erschienen, oder mir erst nachträglich bekannt geworden sind, haben mir Veranlassung gegeben, meine Beweisführung von neuem zu prüfen, mich da und dort schärfer zu fassen. Vor allem aber wurde mir bewußt, daß ich an mehreren Stellen statt kurzer Andeutungen ausführliche Begründungen hätte geben sollen, um durchaus verstanden zu werden, oder naheliegende Einwände, die, ich gestehe es, mir heute noch ebenso geringwertig erscheinen wie damals, von vornherein zu entkräften.

Mein Aufsatz, dessen Manuskript bereits längere Zeit vor dem traurigen Hinscheiden Albrecht Dieterichs eingesandt worden ist, war völlig druckfertig, als die *Transactions of the third international congress for the history of religions* erschienen, deren zweiter Band (Oxford 1908) S. 169ff. eine Abhandlung von W. Warde Fowler enthielt: *The latin history of the word 'Religio'*. Leider habe ich erst lange nach dem Erscheinen meiner eigenen Untersuchung von dieser Arbeit Kenntnis erhalten. Ich freue mich, konstatieren zu können, daß Fowler, dessen Aufsatz sich durch Klarheit der Beobachtung und Feinheit der Bemerkungen auszeichnet, in allem Wesentlichen derselben Meinung ist wie ich, nur daß er es ablehnt, zu der Frage der Etymologie Stellung zu nehmen, mit der Bemerkung jedoch, daß sein eigenes Gefühl ebenso wie das Conways dazu neige, Ciceros Etymologie von *relegere*

zu billigen. Er unterscheidet zwei Bedeutungsgruppen, von denen die erste die bei weitem ältere, ja die ursprüngliche sei, die nämlich, in der sich das natürliche Gefühl des Römers angesichts des Ungewöhnlichen und Übernatürlichen ausspreche; diesen Sinn habe das Wort empfangen zu einer Zeit, in der es noch keine staatlichen Priesterschaften und Religionsordnungen gab, um jenes Gefühl zu beschwichtigen. In zweiter Linie und später werde mit *religio* die Haltung des Staatsbürgers gegenüber dem Übernatürlichen gemeint, das nunmehr ohne Furcht oder Zweifel in der Gestalt der anerkannten Staatsgötter vorgestellt und richtig verehrt werden kann. *Religio* ist also ursprünglich und in erster Linie ein Gefühl, genauer das Gefühl von heiliger Scheu, Ängstlichkeit, Zweifel oder Furcht, das angesichts von etwas Außergewöhnlichem, Unerklärlichem im menschlichen Gemüte hervorgerufen wird. Daß diese Bedeutung die ursprüngliche ist, geht daraus hervor, daß sie nicht bloß in der ältesten Literatur die allein vorkommende ist, sondern für die ganze Dauer der römischen Literatur neben der zweiten bestehen geblieben ist. Indem ich es dem Leser selbst überlasse, von der kurzen Geschichte des Wortes, wie sie Fowler gezeichnet hat, Kenntnis zu nehmen, möchte ich nur darauf aufmerksam machen, daß dieser kaum den Versuch macht, den Bedeutungsübergang vom Gefühl des Menschen zur Kulthandlung usw. zu erläutern. Seltsam bleibt es für mich, daß sich Fowler trotz der richtigen Einsicht in die Grundbedeutung nicht entschließen konnte, aus den grammatisch möglichen Etymologien die dieser Bedeutung am meisten entsprechende auszuwählen.

Ganz im Gegensatz nun zu meinen Ausführungen und den auch ihm unbekannt gebliebenen Fowlers bestreitet M. Kobbert *De verborum 'religio' atque 'religiosus' usu apud Romanos quaestiones selectae* (Königsberger Dissert. 1910), daß mit *religio* ursprünglich ein Gefühl gemeint gewesen sei und von dieser Grundbedeutung alle anderen abgeleitet werden müßten.

Diese fleißige Untersuchung kommt zu einem Resultat, das der früher herrschenden Meinung nahesteht, in einem wichtigen Punkte aber von ihr abweicht. Sie ist mir ein willkommener Anlaß, mich noch einmal über das Problem der *religio* zu äußern; sehe ich doch deutlich, welche Überlegungen dem Verfasser, und vielleicht vielen anderen mit ihm, verwehren, sich meiner Auffassungsweise anzuschließen.

Gerade wie ich (a. a. O. S. 544) erkennt er in der *religio*, die beispielsweise einem Orte eigen ist, ein Tabu. Scheinbar gegen mich, bemerkt er sehr richtig, daß diese *religio* eine Eigenschaft des Ortes selbst bedeute. Dann aber, meint er, dürfen wir nicht von einem Begriffe ausgehen, dessen ursprünglicher Sinn eine menschliche Gemütsbewegung ist, sondern müssen nach einer Erklärung suchen, die den in Frage stehenden Begriff von Dingen oder Beschaffenheiten der Außenwelt seinen Ausgangspunkt nehmen läßt. Nun aber besitzen wir nur zwei etymologische Möglichkeiten; verwirft man die ciceronische Erklärung, so bleibt nur die des Lactanz übrig: *religio* von *religare*. Auf diese Etymologie führt uns denn der Verfasser wieder zurück. Was nun aber, fragt er, ist bei der *religio* — d. h. Gefährlichkeit, Tabu — eines Ortes oder Tages das Bindende, und was das Gebundene? Ort und Tag können natürlich nicht das Gebundene sein, wohl aber das Gemüt des Menschen. Nun bezeichne *religare* bei näherem Zusehen vornehmlich dasjenige Binden, durch das der gebundene Gegenstand zurückgehalten werde, und so sei mit *religio* nichts anderes gemeint, als das Tabu, das gewissen Orten, Tagen, Handlungen anhafte und durch das der Mensch zurückgehalten, gehemmt werde *sacris scilicet vinculis eius menti iniectis.* Späterhin sei dieser Begriff, der also ursprünglich auf den Menschen allein Bezug gehabt, mit der Vorstellung von dem Orte selbst enger verwachsen, so daß man nicht mehr an eine Wirkung dachte, die von dem Orte auf das menschliche Gemüt ausgeht, sondern nur noch an eine dem Orte selbst anhaftende

Eigenschaft (S. 60f.). An einer früheren Stelle (S. 37) drückt er sich so aus: *religio* ist ursprünglich eine *lex sacra*, die den Menschen zurückhält, etwas zu tun; aus diesem Begriff ist dann nachträglich, wenn auch schon in alten Zeiten, der einer *lex sacra*, die etwas zu tun gebietet, hervorgegangen.

Also *religio* soll die Hemmung oder Abwehr sein, die von etwas, das Tabu ist, ausgeht oder ausgeübt wird; sie soll das Tabu selbst sein *quo homo ipse religatur*. Bleiben wir einmal hier stehen. Ein Tabu verbindet nicht, sondern es trennt, stößt ab. Der Verfasser weiß das sehr wohl. Er setzt deshalb hinter *religatur*: *atque impeditur*. Ich muß diesen Zusatz als unerlaubt bezeichnen, ebenso wie die kurz vorhergehende Erklärung (S. 60): *continet enim vox religare notionem revinciendi, impediendi, arcendi*. Kobbert selbst hat auf derselben Seite eine Übersicht der Gebrauchsweisen von *religare* gegeben, aus der jeder sehen kann, daß dies Verbum fast immer bedeutet „etwas an etwas anbinden, festbinden“ (was natürlich den Erfolg hat, daß es nicht davon loskommt), zuweilen „ein Vielfältiges zusammenbinden“ (z. B. Haare in einen Knoten), „etwas Offenes zubinden“ (z. B. eine Blase). Andere Nebenbedeutungen kommen gar nicht in Betracht. Nun soll natürlich nicht geleugnet werden, daß ein Wort, das ursprünglich „an etwas festbinden“ bedeutete, im Verlaufe der Entwicklung in der Sprache die Bedeutung des Hemmens, Zurückhaltens bekommen konnte. Aber das ist tatsächlich bei *religare* nicht geschehen, weder früh noch spät. Wo findet sich denn die Bedeutung *impedire, arcere*, die Kobbert seiner Definition hinten anfügt? Nirgends kommen wir über die Bedeutung des Anbindens, Festbindens hinaus. Jede naive Auffassung mußte die *religio loci*, wenn das Wort mit *religare* in Zusammenhang gebracht wurde, so auffassen, als ob der Ort an sich bände, fesselte — das Gegenteil des Tabu. Lactanz hatte Sprachgefühl genug, um zu schreiben: *hoc vinculo pietatis obstricti deo et religati sumus* (inst. div. IV 28). So richtig

also Kobbert den ursprünglichen Sinn der *religio loci, diei, actionis* entwickelt hat als den eines Tabu, das dem Menschen verwehrt, diese Dinge in Gebrauch zu nehmen, so wenig ist es ihm gelungen, diesen Sinn mit der Herleitung des Wortes von *religare* zu verbinden.[1]

Aber selbst wenn er recht hätte, wenn das Wort etymologisch betrachtet „Hemmung“, „Abwehr“, „Verbot“ bedeutet haben könnte, läßt sich daraus die tatsächliche Gebrauchsweise wirklich so leicht ableiten, wie er glaubt?

Es ist doch nicht gleichgültig, daß bei aller Verschiedenheit der Bedeutungen, die das Wort im Verlauf der Zeiten angenommen hat, eine Bedeutung durch die ganze Latinität hindurch geblieben ist — eben die, die ich für die ursprüngliche halte —: die Bedeutung der „Gewissensbedenken“ oder der „Gewissenhaftigkeit“. So wird *religio* gerade an den ältesten Stellen der Literatur, bei Plautus und Terenz (ohne notwendigen Bezug auf „religiöse“ Dinge) gebraucht. Die kurzen Erklärungen, die ich (S. 533f. des angeführten Aufsatzes) diesen Stellen beigefügt habe, sprechen wohl für sich, und ich darf es mir (und dem Leser) ersparen, auf die gewundenen Umdeutungen Kobberts (S. 42ff.) näher einzugehen, zumal Fowler in dem oben angeführten Aufsatz gerade diese Seite der Bedeutung ausführlich besprochen hat. Man kennt doch den *iudex religiosus*, den gewissenhaften, der achthat, nach bestem Wissen und Gewissen urteilt, man kennt die *aures teretes et religiosae Atticorum* (Cic. orat. 27). Dieselbe *religio* verlangt man auch von dem Arzte, zu dem man Vertrauen haben soll (Plin. nat. hist. XIX 128). Genau so ist es bei *superstitio*, das nach meiner Meinung ursprünglich „Aufregung“, eventuell „Angsterregung“ bedeutet. Auch hier ist

[1] Bei Marcell. Emp. 15, 11 liegt gewiß nicht, wie Kobbert meint, irgendeine Urbedeutung von *religio*, die uns veranlassen könnte, das Wort mit *religare* in Zusammenhang zu bringen, vor, sondern *religio* bedeutet hier „Behexung“, „Zauber“.

die Bedeutung der „Ängstlichkeit“ immer geblieben. In „religiösen“ Dingen ist eine *nimia religio*: *superstitio*. Aber auch der Arzt kann *nimia religio* haben (Plin. a. a. O.). So kann auch der Redner *superstitiose* handeln, der sich mit allzu großer Gewissenhaftigkeit und Ängstlichkeit an den von ihm selbst einstudierten Wortlaut hält (Quintil. inst. X 6, 5). Selbst ein Grammatiker kann im Definieren eines Begriffes *superstitiosus*: allzu ängstlich auf Vollständigkeit und absolute Unterscheidung bedacht sein (Gell. I 25, 10). Weiter, wie unzählige Male ist *religio* direkt synonym mit den Worten, die „Angst“ bedeuten! Hat Kobbert wirklich etwas getan, um verständlich zu machen, wie diese verbreitete Bedeutung aus der eines Verbotes sich entwickeln konnte? Aber er beanstandet bei mir, es sei nicht einleuchtend, daß die Begriffsentwicklung den umgekehrten Weg gegangen, von der Empfindung, vom Abstrakten zum Konkreten, von der Furcht zum gefürchteten Gegenstand einer- und zu der aus ihr entspringenden Handlung anderseits. Das bringt mich auf den Hauptpunkt.

Eine Ausdrucksweise wie *religio loci*, womit eine Qualität des Ortes gemeint ist, kann allerdings einer Erklärung bedürftig scheinen, wenn *religio* ursprünglich nichts anderes war als ein psychischer Zustand des Menschen. Ich will auch gleich Stellen anführen, aus denen nach Kobberts Ansicht *optime apparet*, daß die *religio* dem Orte anhaftet. Verg. Aen. VIII 349 *iam tum religio pavidos terrebat agrestis dira loci.* Sen. epist. 12, 3 *(specus) animum tuum quadam religionis suspicione percutiet.* Wenn *religio* „Scheu“, „Furcht“, „Bedenklichkeit“ eines Menschen bedeutet, wie kann man dann sagen *religio terret* oder *religionis suspicio?*

Formido und *metus* bedeuten doch gewiß menschliche Gemütszustände, und doch bezeichnen beide auch eine Vorrichtung, mit der man die Tiere erschreckt. Dafür könnten viele Analogien gebracht werden. Ich beschränke mich auf

etwas unserer Frage Naheliegendes. S. 537 habe ich zum Vergleich mit *religio* die Worte *σέβειν*, *σέβεσθαι* (*σοβέω*) herangezogen. Der Zustand dessen, der *σέβει*, *σέβεται*, wird mit *σέβας* bezeichnet. Dies Wort verdient tatsächlich in mehr als einer Hinsicht mit *religio* verglichen zu werden. Es bedeutet „Scheu“: *σέβας μ' ἔχει εἰσορόωντα*. Aber gleichzeitig wird auch der Gegenstand, angesichts dessen der Mensch Scheu empfindet, mit *σέβας* bezeichnet. *Ὦ σέβας ἐμοὶ μέγιστον, Ἀγάμεμνον ἄναξ* redet Klytaimestra ihren Gatten an (Eur. Iph. Aul. 633). Der furchtsame Mädchenchor in Aisch. Hiket. 755: *οὐ μὴ τριαίνας τάσδε καὶ θεῶν σέβη δείσαντες ἡμῶν χεῖρ' ἀπόσχωνται.* Ebenda 82: *ἔστι δὲ κἀκ πολέμου τειρομένοις βωμὸς ἀρῆς φυγάσιν ῥῦμα, δαιμόνων σέβας.* Hier ist also *σέβας* „die Scheu“ ganz deutlich objektiviert, und wie es oben hieß: *religio terrebat*, so hier *σέβη δείσαντες*. Ja noch weiter läßt sich der Gebrauch von *σέβας* mit dem von *religio* vergleichen. Ich habe S. 535 aus einer verlorenen Rede des alten Cato den Satz zitiert: *miror audere atque religionem non tenere, statuas deorum . . . signa domi pro suppellectile statuere*[1] Cato ist indigniert, daß man Keckheit genug besitze und die *religio* einen nicht zurückhalte, so frevelhaft mit den Götterbildern umzugehen.[2] Damit vergleiche man Aesch. Eum. 690 ff., wo es vom Areopag heißt: *ἐν δὲ τῷ σέβας ἀστῶν φόβος τε συγγενὴς τὸ μὴ ἀδικεῖν σχήσει.* — Nach Kobbert S. 37 und 47 ist die Formel *religio est (aliquid facere)* gleichbedeutend mit *nefas est.* Das ist an sich wenig wahrscheinlich. Die

[1] Kobbert tadelt mich, S. 45, 1, daß ich mit Jordan so geschrieben, während doch nirgends gesagt werde *religionem tenere,* sondern immer nur *religione teneri,* und deshalb sei aus *R,* der gegen die anderen codd. *religione* bietet, mit Änderung des *tenere* in *tenerei* zu lesen: *religione non tenerei,* wie Hertz vorgeschlagen. Seltsam! Vier Seiten später zitiert er selbst Liv. 27, 25, 7 *Marcellam aliae atque aliae obiectae animo religiones tenebant.*

[2] Wie Kobbert in der *religio* dieser Stelle eine *lex sacra* sehen kann (S. 45, 1), ist mir völlig unbegreiflich.

Stellen, die dafür angeführt werden, ergeben für jede vorurteilslose Auffassung den Sinn: „es ist bedenklich“. Kobberts erstes Beispiel zwingt sogar zu dieser Auffassung: Liv. VI 27, 4 *religio erat*, an Stelle eines verstorbenen Zensors einen anderen zu wählen; deshalb dankt auch der überlebende ab; allein auch eine zweite Zensorenwahl erweist sich als ungültig; nun sieht man von einer dritten Neuwahl ab, denn sie zu veranstalten war *religiosum*, weil die Götter eine Zensur für dies Jahr offenbar nicht wünschten. Wer wollte hier an Stelle von *religiosum*: *nefas* setzen? Das Nächstliegende dürfte doch wohl sein, die Ausdrücke *religio est* und *religioni est* für gleichbedeutend zu halten.[1] In dem letzteren erkennt natürlich auch Kobbert die Gemütsbewegung. Sie werden auch tatsächlich völlig parallel verwendet: z. B. Fest. p. 285 *religioni est quibusdam porta Carmentali egredi* und Sueton Aug. 6 *huc introire nisi necessario et caste religio est.* Gerade der letzte Satz beweist nach Kobbert p. 48, daß sein *religio est* nicht einen menschlichen Affekt, sondern eine *lex quae vetat* bedeute. Hätte er gelesen, wie Sueton in der zweiten Hälfte des Satzes fortfährt, so wäre ihm klar geworden, daß er für das Gegenteil spricht. Der ganze Satz lautet nämlich: *huc introire . . . religio est concepta opinione veteri, quasi temere adeuntibus horror quidam et metus obiciatur, sed et mox confirmata* (durch eine nächtliche Spukgeschichte). Eine *religio,* die *opinione concipitur* und durch ein Ereignis *confirmatur,* ist doch wohl ein „Bedenken“ und kein „Gesetz“. Aber noch weiter: die oben angeführte Liviusstelle sagt, daß es *religio erat*, einen Zensor an Stelle eines gestorbenen zu wählen. Im vorhergehenden Buch (V 31, 6) hatte Livius den Grund dafür angegeben: *C. Iulius censor decessit. in eius locum M. Cornelius suffectus. quae res postea religioni fuit, quia eo lustro Roma est capta: nec deinde unquam in demortui locum censor sufficitur.* Man

[1] Vgl z. B. *pudor est referre* und *pudori est narrare,* beides von Ovid (met. XIV 18 und VII 687) in ganz gleicher Bedeutung gebraucht.

sieht, daß zwischen *religio est* und *religioni est* kein wesentlicher Unterschied des Gedankens ist. Auch mit diesem Ausdruck vergleichen wir σέβας: Ilias XVIII 178 fordert Iris den Achill auf, zum Schlachtfeld zu gehen, damit der Leichnam des Patroklos nicht in die Hände der Feinde falle: ἀλλ' ἄνα, μηδ' ἔτι κεῖσο· σέβας δέ σε θυμὸν ἱκέσθω, Πάτροκλον Τρῳῇσι κυσὶν μέλπηθρα γενέσθαι. Ähnlich wird αἰδώς ἐστι gebraucht: Aesch. Agam. 948 sagt Agamemnon, es sei bedenklich, über so prächtige Teppiche hinzuschreiten, wie Klytaimestra sie für ihn auf den Boden gebreitet: καὶ τοῖσδέ μ' ἐμβαίνονθ' ἁλουργέσιν θεῶν μή τις πρόσωθεν ὄμματος βάλοι φθόνος. πολλὴ γὰρ αἰδὼς εἱματοφθορεῖν (überliefert σωματοφθορεῖν) ποσὶν στείβοντα πλοῦτον ἀργυρωνήτους ὑφάς.

Oben habe ich von dem Übergang abstrakter Worte in konkrete Bedeutung gesprochen. Wie fern dem Verfasser — und leider vielen Philologen — das Verständnis dieser Spracherscheinung ist, zeigen seine Ausführungen S. 41. Nach meiner Erklärung geht die Bedeutung *omen*, *prodigium*, die *religio* bisweilen annimmt, natürlich aus von der Grundbedeutung „Scheu“, „Bedenklichkeit“. *Sed qua ratione id fiat, non satis explicatur* wirft Kobbert ein. Schon oben ist auf *formido* und *metus* hingewiesen worden, die, obgleich sie doch ursprünglich und immer Affekte des Menschen bezeichnet haben, dennoch zugleich einen Gegenstand bedeuten, der Schrecken einjagt. Bedeutet δεῖμα nicht auch das, was in Schrecken setzt? Aesch. Cho. 524: Klytaimestra fährt auf ἔκ τ' ὀνειράτων καὶ νυκτιπλάγκτων δειμάτων. Ist nicht, um ein Beispiel aus anderer Sphäre zu gebrauchen, ὄψις das Sehen und zugleich der Anblick und das „Gesicht?“ ὄψεις ἔννυχοι kommen in das Schlafgemach der Io und reden zu ihr (Aesch. Prom. 645). Doch das sind ein paar Beispiele für eine Spracherscheinung, die geradezu die Regel ist. Wenn *legio* von altersher nicht mehr „das Auswählen“, sondern „das Ausgewählte“ (vgl. *optio* den Chargierten, sogar maskulinisch ge-

worden, wie der podestà) bedeutet, wie sollte es auffällig sein, daß das nach meiner Meinung etymologisch damit verwandte *(*relegio) religio* neben der immer gebliebenen Grundbedeutung „Bedenken“, „Scheu“ auch dasjenige bezeichnet, auf das sich Bedenken und Scheu beziehen? Nach Kobberts Meinung dagegen bedeutet *religio*, wenn es gleich *omen* ist, auch wieder *interdictum vel praeceptum*. Dies *interdictum* wird durch das *omen* gegeben; allmählich aber ist es zur Bezeichnung des Omens selbst gebraucht worden. Ob der Begriff des Bedenkens, des Scheuerregenden oder der des Verbotes dem Omen näher kommt, möge der Leser selbst entscheiden.

Es hieße eine starke Geduldsprobe vom Leser erwarten, wollte ich alle Einzelheiten, mit denen Kobbert seine These zu erweisen sucht, vornehmen. Sie sind meist der Art, wie die S. 43 aufgestellte Behauptung, das Verbum *obicere* bei Plaut. Merc. 881 *(religionem illic <mi> obiecit)* beweise, daß *religionem extrinsecus in hominem invadere*, also kein Affekt mit dem Worte gemeint sein könne. Schade, daß nach römischer Ausdrucksweise *furor, libido, terror, metus* usw. *homines invadunt*, und daß nicht bloß *religio*, sondern auch, wie jedes Lexikon lehrt, *metus, terror, spes, dolor* usw. *alicui obiciuntur*. Häufig braucht man nur an unser „Gewissen“ zu denken, um sofort zu sehen, wie wenig die Argumentation Kobberts wirklich beweist. S. 46 macht er im Anschluß an den vorhin besprochenen Ausdruck *religio est*, der eine Warnung enthält, auf Fälle aufmerksam, wo diese oder ähnliche Ausdrucksarten im Gegenteil ein Gebot enthalten (Plin. n. h. XXXV 3 *scrobem repleri vario genere frugum religio est ac terrae piamentum)*, und meint, es sei völlig klar, daß hier der Begriff der Scheu den syntaktischen Zusammenhang sowohl, wie den Sinn zerstöre; es handle sich um eine Weisung, die von außen an den Menschen herantrete, nicht aus ihm selbst entstanden sein könne. Zum Beweis führt er Stellen wie Cicero, Cluent. 159 und pro Font. 3 an, wo es heißt: *religio cogit*. In der ersten

Stelle wird das Ideal eines guten Richters gezeichnet; dazu gehört, daß er nie an seine Privatwünsche denkt, sondern nur daran *quid lex et religio cogat.* Die Stelle ist von Kobbert schon S. 39 besprochen worden; es heißt dort, daß *religio* hier nur als *lex* aufgefaßt werden könne, und das gehe unwidersprechlich schon allein aus dem Verbum *cogere* hervor. Nun, ich denke doch, daß das „Gewissen“ manchen Menschen „zwingt“, etwas zu tun oder zu lassen. Oder ist es etwa unlateinisch, von *conscientia, verecundia, pudor, metus, timor* usw. zu sagen, daß sie *cogunt*? Was soll aber außerdem neben *lex religio* an unserer Stelle anderes bedeuten als „Gewissenhaftigkeit“? Gerade vom Richter wird ja doch immer ausdrücklich *fides* und *religio* verlangt, und man spricht lobend von einem *iudex religiosus*, wie auch von einem *testis.* Was da gemeint ist, zeigt Ciceros Aufforderung an die Richter ein paar Zeilen vorher: *religioni potius vestrae quam odio pareatis.* Ist das nicht deutlich genug? Und doch beweist nach Kobbert S. 39 das bei *religio* auch sonst vorkommende Verbum *parere,* daß es sich da immer um *leges* handle. So heißt es in derselben Rede 121 *suae potius religioni quam censorum opinioni paruerunt.* Und damit ja kein Zweifel bleibe, was mit *religio* gemeint ist, steht direkt vorher (121) *iudiciis eorum, qui iurati statuere maiore cum religione et diligentia debuerunt.* Auf dasselbe führt für unsere Frage pro Font. 3: *difficile est eum, qui magistratui pecuniam dederit, non aut induci odio ut dicat, aut cogi re<lig>ione.* Wenn endlich Kobbert noch Statius silv. V praef. anführt, so möge der Leser selbst über den Satz urteilen: *uxorem enim vivam amare voluptas est, defunctam religio.* Alle die hier besprochenen Stellen sollen nach Kobbert beweisen, daß der Begriff *religio* nicht von einem Gemütszustande ausgegangen, sondern etwas einer *lex* ähnliches sei. Um nun wieder zu der Pliniusstelle zurückzukehren, so zeigt sie allerdings, daß *religio est* auch einmal einen Antrieb, nicht wie sonst eine Warnung, enthalten kann. Wir haben

es hier natürlich mit derjenigen Bedeutung von *religio* zu tun, die sie dem *cultus* und *ritus* naherückt. Wenn, wie Kobbert annimmt, eine Art von *lex* gemeint wäre, so bliebe völlig unfaßbar, wie derselbe Ausdruck, der sonst nach Kobberts Definition den Sinn von *nefas est* hat, plötzlich das gerade Gegenteil bedeuten könnte. Gehe ich dagegen von *relegere*[1] „acht geben", „beachten", „bedenken" (im Gegensatz zu *neg-legere*) aus, so erklärt sich alles von selbst. Wie viel kann uns schon allein unsere eigene Sprache lehren! Wenn ich mich „bedenke" angesichts irgendeiner Sache oder Handlungsweise, so kann das dazu führen, daß die Sache selbst ein „Bedenken" zu enthalten scheint, ich mich also vor ihr in acht nehme; oder aber, ich komme dazu, sie zu „beachten" *observare*, und diese „Beachtung" *observatio* wird selbst eine Handlungsweise (vgl. Val. Max. I 1, 8 *quo minus religionibus suus tenor suaque observatio redderetur)*. Ich „bedenke" eine Sache, und der Erfolg ist, daß in mir ein „Bedenken" aufsteigt; oder aber, der Erfolg ist der, den sich Papageno wünscht: „wenn die Götter uns bedenken, unsrer Liebe Kinder schenken", den sich so mancher wünscht, wenn er gern im Testamente „bedacht" sein möchte; „es ist unser treuer Rat, väterliches Bedenken und Verordnung, daß . . ." sagt der Landesvater (Grimms Wörterbuch). Wir sehen also, wie leicht die Bedeutung des Ritus und des Kultus aus dem Grundbegriff des

[1] Es ist gewiß nicht angängig, das von Gell. IV 9, 1 aus einem alten Vers angeführte *religens* als dichterische bzw. etymologische Fiktion abzutun. Charakteristisch ist die Ausdrucksweise Jordans in Prellers *Röm. Myth.* I³ 128 Anm.: „wohl jedenfalls eine etymologische Erfindung". Aus Ciceros Worten d. nat. deor. II 72 geht hervor, daß für ihn ein Wort *relegere* jedenfalls nichts Unwahrscheinliches enthielt, und wenn es bei dem alten Dichter wirklich „Augenblicksschöpfung" gewesen sein sollte (Solmsen bei Kobbert p. 58, 1), warum sollte sein Sprachgefühl nicht gerade das geschaffen haben, was zu seiner Zeit schon außer Gebrauch gekommen, ehemals aber gebräuchlich gewesen? Doch wozu der ganze Skeptizismus bei einem Worte, das doch schon Nigidius Figulus *ex antiquo carmine* zitiert hat?

relegere erklärt werden kann, und wie verständlich der Gebrauch in der Pliniusstelle oben ist.[1] Dies zur Erläuterung meiner im ersten Aufsatz S. 537 gemachten Bemerkungen, die Kobbert künstlich und gezwungen erschienen sind.

Wie einfach von demselben Grundbegriffe aus solche Ausdrucksweisen wie *sepulcrum religione tenetur, populus religione obligatur, religio aliquem impedit* usw. verstanden werden können, wird jeder selbst erkennen. Kobbert dagegen hat, soviel ich sehe, nichts getan, um zu erklären oder Analoga dafür beizubringen, daß ein Begriff, der ursprünglich etwa *nefas* oder *lex* bedeutet hat, zur Bezeichnung eines Gemütszustandes verwandt worden sein könnte. Worte für „Scheu“, „Ehrfurcht“, „Sorge“ usw. werden in den alten Sprachen ganz allgemein auch zur Bezeichnung der Gegenstände dieser Affekte verwandt; wo aber solche, die ein Verbot oder ein Gesetz bezeichneten, in die Bedeutung der Gemütsbewegungen der Furcht, des Bedenkens, des Zweifels übergegangen wären, wüßte ich wenigstens nicht zu sagen.

Aber der Verfasser sagt uns ja glücklicherweise ganz offen, von welcher vorgefaßten Meinung ausgehend er zu seinen Aufstellungen gelangt ist. Er sagt S. 53: *iam per se verisimilius est religionem primum externis rebus adhaesisse, postea demum in hominum animis esse collocatam. Coniectare enim licet in sermone hominum eas notiones, quibus hominum natura exprimitur, omnino tunc demum ortas esse, cum lingua iam magis esset exculta.* Wenn damit eine unerforschliche barbarische Urzeit gemeint ist, so mag es sich hören lassen. Für unsere Forschung sollte es, denke ich, genügen, daß die Kategorie des Abstraktums zum indogermanischen Gemeinbesitz gehört. Natürlich stützt sich Kobbert auf Useners Abstraktentheorie. In den Götternamen S. 364ff. erkennt Usener mit vollem Rechte gegen Frühere das Alter und die Bedeutung der abstrakten Gottesbegriffe an. Aber er meint (S. 370),

[1] Übrigens ebenso Liv. X 37, 16 *ut aedem etiam fieri senatus iuberet . . . in religionem venit.*

sie seien in Wahrheit als Adjektiva zu verstehen, und S. 371 wirft er die Frage auf, „ob die Sprache überhaupt ursprüngliche Abstrakta besitzt, d. h. ob die Wortbildungen, welche zur Bezeichnung abstrakter Begriffe dienen, zu diesem Zweck geschaffen sind oder ihre Wertung erst nachträglich erhalten haben". Seiner Meinung nach ist das letztere der Fall. Was Usener des weiteren ausführt, gehört zu den Irrtümern, gegen die man trotz aller Verehrung des großen Mannes nicht blind sein darf. Es mag genügen, auf die Abhandlung über das indogermanische Abstraktum bei Brugmann, Grundriß II² 1, 628 zu verweisen, wo natürlich auch die Bemerkung über die „Leichtigkeit" nicht fehlt, „mit der die Abstrakta überall in Sachbedeutung hinüberschwanken". Ganz unbegreiflich aber ist es, wie Kobbert Usener die Worte nachsprechen kann, daß in Ausdrücken wie *φόβος εἰσῆλθεν* noch die alte Bedeutung durchschimmere, noch eine letzte Erinnerung daran vorliege, daß *φόβος* zuerst ein Gott („der Scheucher") gewesen und dann erst die Gemütsbewegung (vorher die Handlung des Fliehens) geworden. Es ist überflüssig, an das lateinische *invadere* (oben S. 415) zu erinnern. Soll dasselbe gelten für Il. XVII 157 *οἷόν τ'* (*μένος πολυθαρσές, ἄτρομον*) *ἄνδρας ἐσέρχεται οἳ περὶ πάτρης ἀνδράσι δυσμενέεσσι πόνον καὶ δῆριν ἔθεντο*? Auch für *πόθος, ἔλεος, ἐπιθυμία*, die *εἰσέρχονται*? Ebenso bei *εἰσπίπτω*. Wer wollte aus Ilias IX 436 *ἐπεὶ χόλος ἔμπεσε θυμῷ* auf einen alten Gott schließen? Oder aus dem lateinischen *timor incessit animos?* Wir wissen ja, daß *Φόβος* wirklich ein entsetzlicher alter Gott gewesen ist. Aber das hindert nicht, zu glauben, wie die Sprachwissenschaft verlangt, daß er eben von der Flucht und dem für sie charakteristischen Affekt seinen Namen erhalten hat, als ihr Erreger, gerade wie der doch gewiß auch alte *Ἔρως* von der Liebesleidenschaft benannt ist, und nicht umgekehrt. Daß die Alten dem Wesen, von dem sie glaubten, daß es die entsetzliche Krankheit des Davonlaufens errege, richtiger, das sie eben im entsetzten Davonlaufen, dann im Schreck überhaupt

erlebten, keinen anderen Namen gegeben haben, als eben den der „Flucht", des „Schreckens", ist ebensowenig zu verwundern, als daß sie die Göttin der Fieberkrankheit nach diesem Körperzustand *Febris* genannt haben. Der Zustand des Menschen, den die Sprache abstrakt bezeichnen muß, ist nach alter Anschauung etwas Reales, das von außen her als Ganzes über ihn kommt und ihn überwältigt.

Wir befinden uns hier wirklich an der Schwelle der Religion. Ich stimme Marett völlig zu, wenn er sagt (*Pre-animistic religion*, in *The Threshold of Religion*, London 1909, S. 13): *Of all English words Awe is, I think, the one that expresses the fundamental Religious Feeling most nearly. Awe is not the same thing as "pure funk". "Primus in orbe deos fecit timor" is only true of we admit Wonder, Admiration, Interest, Respect, ever Love perhaps, to be, no less than Fear, essential constituents of this elemental mood.* Wer *nil admiratur*, ist nicht mehr religiös. Sollte nicht schon allein unser Wort „Wunder" lehren, wie wenig der Vorwurf des Gekünstelten, den Kobbert meiner Ableitung des Begriffes *religio* im Sinne von *omen, prodigium* macht, zutrifft? Das „Wunder", das des Glaubens liebstes Kind ist, was ist es anderes, als unsere „Verwunderung"? „Das nimmt mich wunder" sagen wir, und ähnlich schon das Mittelhochdeutsche. Wir brauchen diesem „Wunder" nur eine kleine Nuance von Ängstlichkeit zu geben, so sind wir bei dem römischen *in religionem venit*. Genau ebenso ist es natürlich mit dem griechischen θαῦμα: θαῦμα ἰδέσθαι, θαῦμά με ἔχει, θαῦμα ποιεῖσθαί τινος usw.; was der Zauberer vollbringt, sind θαύματα. Der nächsthöhere Grad dieses „Wunders" ist im lateinischen *superstitio*, und so haben es die Römer selbst beurteilt. Dem entspricht, daß ich das Wort auf eine Stufe mit ἔκστασις gesetzt habe.

Es wäre ungemein lohnend, einmal eine große Anzahl verwandter und unverwandter Sprachen danach zu befragen, wie in ihnen die Begriffe der Achtung, Ehrfurcht, Scheu

schließlich Frömmigkeit bezeichnet worden sind. Ich bin überzeugt, daß meine Meinung von *religio* dadurch nur in helleres Licht gesetzt werden würde. Gerade die Doppelseitigkeit, die die *religio* nach meiner Auffassung hat, ist für eine Reihe ähnlicher Begriffe in anderen Sprachen charakteristisch. Oben ist auf *σέβεσθαι*, *σέβας*, *αἰδεῖσθαι*, *αἰδώς* hingewiesen worden. Der uralte Begriff der *αἰδώς* ist mit dem der *religio* in mancher Beziehung verwandt. Er enthält etwas Negatives und zugleich etwas Positives, genau wie *religio*. Ilias XXIV 90 *αἰδέομαι δὲ μίσγεσθ᾽ ἀθανάτοισιν*. Aesch. Cho. 899 *Πυλάδη, τί δράσω; μητέρ᾽ αἰδεσθῶ κτενεῖν*; dann: *δεῖ θεοὺς μὲν σέβεσθαι, γονέας δὲ τιμᾶν, πρεσβυτέρους αἰδεῖσθαι* und vieles andere. Das sind alles Nuancen von *relegere*. Man vergleiche die verwandten Sprachen (Walde, Latein. etymol. Wörterbuch[2] S. 18). Verwandt scheint gotisch *aistan*, *ga-aistan:* Luk. 18, 4 *jabai . . . mannan ni aista* (*εἰ . . . οὐδὲ ἄνθρωπον ἐντρέπομαι* — wenn ich nach keinem Menschen etwas frage). Mark. 12, 6 *qiþands þatei gaaistand sunu meinana* (*ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου* — sie werden meinen Sohn scheuen). Hier haben wir das *οὐκ ἀλέγειν*, *non relegere*, *neglegere* (vgl. auch das ähnliche *respicere*: Cornelius Severus bei Sen. suas. 6, 26 *nec lubrica fata deosque respexit)*. Wenn mit diesen Worten wirklich ahd. *ēra*, marrucinisch *aisos* (den Göttern), oskisch *aisusis (sacrificiis)* usw. zusammenhängen, so paßt das wiederum vortrefflich. Mit *αἴδομαι* wird endlich auch altind. *īḍé* „verehre, preise, flehe an" verglichen. Man sieht, wie gut alles zusammenstimmt. Überall haben wir Analoga zu *relegere* und *religio*.

Zum Schluß seien noch ein paar Worte im Anschluß an meine Ausführungen über *superstitio* a. a. O. S. 548 ff. gestattet. Ich gehe hier von dem Begriff der Aufregung aus, setze *superstitio* der *ἔκστασις* gleich, mache aber insofern einen Unterschied, als ich in *superstitio* denjenigen geringeren Grad von Erregung erblicke, bei welchem die Seele nicht den Körper geradezu verläßt, sondern nur in die Höhe dringt, so daß der

Aufgeregte etwa das Klopfen des Herzens in der Kehle zu spüren glaubt und nachher von seiner Seele aussagt, sie habe auf den Lippen geschwebt und wäre beinahe entflohen. Die Aufregung ist für den Propheten wie für den Abergläubigen bezeichnend. In ersterem Sinne wird *superstitio* von den ältesten Schriftstellern gebraucht, im letzteren von den meisten übrigen. Daß es richtig ist, von dem Begriff der Erregung auszugehen, lehrt dieselbe Erwägung, wie bei *religio*: auch *superstitio* bezeichnet die Ängstlichkeit überhaupt, ohne notwendigen Bezug auf das Übernatürliche; ein gewissenhafter Mensch ist *religiosus* und wird als solcher gelobt, wer aber die Gewissenhaftigkeit bis zur ängstlichen Kleinlichkeit betreibt, ist *superstitiosus* und wird getadelt (s. oben S. 411).

Als ich meinen ersten Aufsatz niederschrieb, war mir die Schrift von A. Hahn *De superstitionis natura ex sententia veterum, imprimis Romanorum* (Breslauer Universitätsprogramm 1840) unbekannt. Den Hinweis darauf verdanke ich R. Wünsch. Hahn gibt eine recht nützliche Zusammenstellung der für die Geschichte von *superstitio* charakteristischen Schriftstellerzeugnisse, verfehlt aber das Verständnis der Herkunft und Entwicklung des Wortes völlig. Nach ihm sollen *superstitiones* zuerst *res coelestes et divinae, velut prodigia v. c. . . . quae coelitus divinitusque obiecta vel obstita putarentur* gewesen sein, benannt *de rebus superstantibus.* Vgl. dazu Progr. 1854, wo Hahn S. 4, 4 die nach seiner Meinung ursprüngliche Bedeutung von *superstitio* deutsch wiedergibt mit: „Überstellung = das Setzen eines Höheren über sich und die Natur“. Darum sei bei Plautus der *superstitiosus* der *divinus* oder *vates*, der die Himmelszeichen zu deuten wisse. Nachdem aber einmal der Staat aus der Menge der durch dieses „Überstellen“, „Setzen eines Höheren über sich“ entstandenen Götter einen bestimmt umgrenzten Kreis ausgewählt und den gesamten Gottesdienst gesetzlich geregelt hatte, wurde *superstitio* zu etwas Tadelnswertem und bezeichnete ein Übermaß von *religio.*

Die älteste griechische Zeitrechnung Apollo und der Orient

Von **Martin P. Nilsson** in Lund

Zu den Problemen, die nie eine volle Lösung erhalten können, weil die Überlieferung der ausschlaggebenden Faktoren zu sehr fragmentarisch ist, gehört die Frage von der Schuld, in welcher die ältere griechische Kultur gegenüber dem Orient steht. Die Frage ist aber von einem solchen grundlegenden Gewicht, daß sie immer wieder zum Gegenstand der Erörterung und der Forschung gemacht werden muß, damit sie so allseitig wie möglich beleuchtet werden kann; nur so ist zu hoffen, daß sie vorwärtsgebracht werde.

Der neuhumanistischen Auffassung, nach der die Griechen die unvergänglichen Früchte ihrer geistigen und künstlerischen Arbeit auf völlig eigenem und selbständigem Boden geschaffen haben, steht in dem sog. Panbabylonismus das andere Extrem gegenüber. Die argen Übertreibungen dieser Richtung dürfen uns nicht den Blick dafür verdunkeln, daß auch die ältere entgegengesetzte Auffassung die Selbständigkeit der griechischen Kultur zu hoch eingeschätzt haben kann. Niemand hat z. B. bezweifelt, daß Thales seine astronomischen und mathematischen Kenntnisse aus dem Orient geholt hat, mehr wurde aber nicht zugestanden; die ionische Naturphilosophie und der orphische Mystizismus sollten trotz aller Anklänge autochthon griechisch sein. Schon Gomperz hat demgegenüber in seinen griechischen Denkern auf den wahrscheinlichen Einfluß orientalischer Spekulationen auf das Denken der Griechen hingewiesen, und jetzt hat Robert Eisler in seinem Buch über Weltenmantel und Himmelszelt neben vielem Verfehlten mit der Gewißheit, die auf diesem Gebiet möglich ist, wie es mir scheint, nach-

gewiesen, daß der Orphizismus und die ionische Naturphilosophie der persisch-babylonischen Spekulation viel verdanken. Die Bedeutung des Nachweises liegt vor allem darin, daß er uns zeigt, daß der orientalische Einfluß nicht nur die Forscher und die Weitgefahrenen getroffen hat, wie man früher meinte, sondern auch in den breiten Schichten des Volkes mächtig gewesen ist. Das hätte doch längst, wer den Monumenten nicht völlig fremd gegenüber steht, beherzigen sollen. Die korinthische Vasengattung wird in der Mitte des 7. Jahrhunderts herrschend und verdrängt die sog. protokorinthische Gattung, die in ihrer nüchternen Zierlichkeit und Akkuratesse das Zeugnis von ihrer Entstehung aus rein griechischem Geist trägt und in ihrer Art solche Meisterstücke wie die kleine Kanne aus der Sammlung Chigi geschaffen hat.[1] Jene Sphinxe, Greifen, Panther, Löwen usw., die die korinthischen Vasen schmücken, stammen aus dem Orient, und die ganze Manier, die ermüdende Einförmigkeit der aneinander gereihten Tiere und die fast völlige Bedeckung des Grundes mit Füllornamenten, deuten auf die Erzeugnisse der orientalischen Teppichweberei als ihre Vorbilder hin. Jene Vasen zeigen uns eine orientalische Modeströmung, die um diese Zeit Griechenland überschwemmt und auch hinab zu den breiten Schichten des Volkes drängt; denn die korinthischen Vasen sind ein Massenartikel.

Die Frage, ob Griechenland in noch älterer Zeit Einflüsse von den großen Kulturländern des Ostens empfangen hat, drängt sich mit Notwendigkeit hervor, und ist mehrfach bejaht worden. Schon in prähistorischer Zeit, sogar in der Steinzeit hat man die Spuren der orientalischen Einwirkung wahrzunehmen geglaubt. Es steht aber hiermit eigentümlich, nicht nur in Griechenland. Während in griechischer Erde ägyptische Gegenstände des zweiten vorchristlichen Jahrtausends und in Ägypten zahlreiche mykenische Vasen gefunden worden sind,

[1] Ant. Denkm. II. Tf. 44/5.

können wir solche handgreifliche Zeugen von der Verbindung mit dem babylonischen Kulturkreise nicht aufzeigen. Es scheint, als ob Babylonien mehr Ideen exportiert hat, und diese tragen nicht das *made in Babylonia* so deutlich aufgeprägt, daß es von der Nachwelt, die erst aus zersplitterten und dürftigen Fragmenten sich ein Bild von der Gedankenwelt und geistigen Kultur der verschiedenen Völker zusammensuchen muß, unmittelbar erkannt wird.

Um so wichtiger ist es, daß abgesehen von den Fällen, wo ein Einfluß Babyloniens nur vermutet wird, ein solcher in einem Falle in der kretisch-mykenischen Periode konstatiert werden kann. Jene Bronzebarren, die in nicht geringer Zahl an mehreren Stellen, z. B. in H. Triada, gefunden worden sind, haben ein durchschnittliches Gewicht von einem babylonischen Talent; daß dieses Gewicht absichtlich gewählt ist, erhellt daraus, daß auch Barren, welche die Hälfte oder das Viertel eines Talentes wiegen, gefunden worden sind. Die Übernahme des babylonischen Gewichtes von den Griechen ist also schon in der Bronzezeit erfolgt.[1]

Es ist längst vermutet worden, daß die Fristen von sieben Tagen usw. und die damit zusammenhängende große Rolle der Siebenzahl in der Religion und sonst auf den Orient zurückgehe, obgleich die Übernahme von den Griechen in sehr früher Zeit geschehen sein müßte.[2] Zur Zeit ist man aber von dieser Annahme zurückgekommen und nimmt am liebsten einen selbständigen griechischen Ursprung an. Dieser Standpunkt

---

[1] Es ist das Verdienst Svoronos' die Bedeutung dieser Funde in seinem für die Entstehung des Geldes grundlegenden Aufsatz im *Journ. d'arch. numism.* 9 (1906) 153 ff. geschildert zu haben.

[2] F. v. Andrian *Die Siebenzahl im Geistesleben der Völker (Mitt. der anthropol. Ges. in Wien* XXXI 1901 S. 225 ff.) kommt nach einer Musterung der Beispiele aus allen Erdteilen zu dem Resultat, daß eine besondere Bedeutung der Siebenzahl im größten Teil von Afrika, Amerika und Australien, ja sogar bei einigen europäischen Völkern fehlt, und daß sie sich von Mesopotamien nach verschiedenen Richtungen ausgebreitet hat.

wird vor allem von Roscher in seiner ausführlichen Untersuchung von der Rolle der Sieben- und der Neunzahl in Kultus, Mythologie, Zeitrechnung und Philosophie vertreten;[1] um so größer ist meine Pflicht, die Schuld anzuerkennen, in der ich für die folgenden Bemerkungen bei dem von Roscher mit unermüdlichem Fleiße und Sorgfalt gesammelten Material stehe.

Die hebdomadischen Fristen dürfen aber nicht in gekünstelter Isolierung betrachtet werden, sondern müssen auf ihren Platz in dem Zusammenhang eingestellt werden; daher müssen sie nicht nur mit den mit ihnen zunächst konkurrierenden enneadischen Fristen, sondern auch mit den anderen Weisen der Zeitrechnung in dem ältesten Griechenland verglichen werden.

Der griechische Monat ist ein von dem Mond abhängiger wirklicher Mondmonat, welcher durch die Einschaltung eines dreizehnten Monats in gewissen Jahren, oft auf willkürliche Weise, mit dem Sonnenjahr ausgeglichen wird. Ein Monat in diesem zwölf- bzw. dreizehnmonatigen Jahr ist in verschiedenen Jahren im Verhältnis zu den natürlichen Jahreszeiten einem Wechsel unterworfen, der recht beträchtlich ist und bis zu einem vollen Monat betragen kann. Der griechische Monat war daher im Gegensatz zu unsrem rein konventionellen Monat sehr wenig geeignet, einen Zeitpunkt zu bestimmen, der von den natürlichen Jahreszeiten abhängig war. Hierzu hat man ihn auch ursprünglich nicht und später nur in beschränktem Maß gebraucht. Schon vor vielen Jahren habe ich die Bedeutung des Umstands hervorgehoben, daß im ältesten Griechenland die Zeit auf zwei verschiedene Weisen bestimmt wird, teils nach den Monaten, teils nach den Auf- und Untergängen der Gestirne.[2] Die ersterwähnte Art ist hieratisch und offiziell. Selten werden die

[1] Roscher *Abh. der sächs. Ges. der Wiss.*, phil.-hist. Kl. XXI Nr. IV, XXIV Nr. I und VI.

[2] *Stud. de Dionysiis atticis,* Diss. Lund 1900. S. 1ff.

Monate nur beziffert, sonst sind fast alle — einige behaupten alle — nach irgendeinem Fest benannt. Daß die Monatsrechnung auch im offiziellen Gebrauch, z. B. in der Verwaltung und in der Ansetzung der Volksversammlungen, vorkommt, beruht darauf, daß jede offizielle Handlung eine religiöse Weihe hat.

Die Zeitbestimmung nach den Auf- und Untergängen der Gestirne scheint zunächst poetisch zu sein, da sie uns vornehmlich aus Hesiod und Vergil bekannt ist. Das ist aber ein Irrtum; sie ist die praktische Rechnung derjenigen Leute, deren Beschäftigungen sich nach den natürlichen Jahreszeiten richten müssen, der Bauern und der Schiffer. Da Hesiod für Ackerbau und Seefahrt praktische Ratschläge geben will, bezeichnet er die Zeit nach den Auf- und Untergängen der Gestirne — für ihn ist es kein poetisches Stilmittel; dazu wird es erst durch seine Autorität bei den Späteren. Es war das einzige Mittel, die von den natürlichen Jahreszeiten bedingten Zeitpunkte zu bezeichnen, da die heliakischen Auf- und Untergänge der Gestirne sich so unmerklich verschieben — um einen Monat in zweitausend Jahren —, daß die Verschiebung erst von einer sehr ausgebildeten Beobachtungsmethode bemerkt werden kann. Hiermit verbindet sich natürlich die Beobachtung der Zugvögel und anderer Naturerscheinungen, wie die Bauern bis in die späteste Zeit sie gehandhabt haben. Bei Hesiod finden sich zahlreiche Zeitbestimmungen dieser Art. Op. v. 448 *εὖτ' ἂν γεράνου φωνὴν ἐπακούσῃς ὑψόθεν ἐκ νεφέων ἐνιαύσια κεκληγυίης*, 486 *ἦμος κόκκυξ κοκκύζει δρυὸς ἐν πετάλοισι τὸ πρῶτον*, 568 *τὸν δὲ μετ'* (*Ἀρκτοῦρον*) *ὀρθογόη Πανδιονὶς ὦρτο χελιδών*, 571 *ἀλλ' ὁπότ' ἂν φερέοικος ἀπὸ χθονὸς ἂμ φυτὰ βαίνῃ*, 582 *ἦμος δὲ σκόλυμός τ' ἀνθεῖ καὶ ἠχέτα τέττιξ δενδρέῳ ἑφεζόμενος λιγυρὴν καταχεύετ' ἀοιδήν*, 679 *ἦμος δὴ τὸ πρῶτον, ὅσον τ' ἐπιβᾶσα κορώνη ἴχνος ἐποίησεν, τόσσον πέταλ' ἀνδρὶ φανήῃ ἐν κράδῃ ἀκροτάτῃ*.

In späterer Zeit kehrt dasselbe wieder; Zeugen sind die Kalendarien, welche für jeden Tag des Jahres die heliakischen

Auf- und Untergänge der Gestirne, gewöhnlich auch wie der schwedische Almanach noch im Anfang des vorigen Jahrhunderts die Witterung und dazu, wenn auch selten, die Ankunft der Zugvögel verzeichnen. Ein solches Kalendarium muß auf das reine Sonnenjahr eingestellt sein, weil die Tage der Mondmonate in jedem Jahr des Schaltzyklus verschieden fallen. Die in Handschrift auf uns gekommenen bezeichnen daher die Tage nach dem ägyptischen oder julianischen Kalender oder gar nach den Tierkreiszeichen, worin sich die Sonne befindet.[1] Anders waren die zu öffentlichem Gebrauch in der älteren Zeit ausgestellten sog. Parapegmata eingerichtet, wovon sich die Reste zweier Exemplare in Milet gefunden haben.[2] Die Tage sind nicht angegeben; anstatt dessen sind in den Stein Löcher gemacht, in denen Täfelchen eingelassen werden konnten, die den Tag des Mondmonates in dem laufenden bürgerlichen Jahre nach dem Bedarf bezeichneten. Daher erklärt sich das griechische Wort für Kalender *παράπηγμα*. Die milesischen Kalender stammen aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert, aber schon in der Kalenderreform des Meton war es der springende Punkt einen Zyklus zu schaffen, nach dem das Verhältnis zwischen dem bürgerlichen lunisolaren Jahr und den Auf- und Untergängen der Gestirne sich regelte. Das berühmte von Meton im Jahr 432 in Athen aufgestellte Parapegma enthielt sowohl die Auf- und Untergänge der Gestirne wie Wetterprognosen und hat viele Nachfolger gefunden.[3]

[1] Herausgegeben von C. Wachsmuth, Lydus *liber de ostentis et calendaria graeca omnia,* 2. Aufl. 1897.

[2] Die milesischen Parapegmenfragmente sind herausgegeben und besprochen von Rehm *Sitz.-Ber. der Berliner Ak.* 1904, S. 92 ff. u. 752 ff.

[3] Diod. XII 36 *ἐν δὲ τοῖς εἰρημένοις ἔτεσι τὰ ἄστρα τὴν ἀποκατάστασιν ποιεῖται καὶ καθάπερ ἐνιαυτοῦ τινος μεγάλου τὸν ἀνακυκλισμὸν λαμβάνει . . . . δοκεῖ δὲ ὁ ἀνὴρ οὗτος ἐν τῇ προρρήσει καὶ προγραφῇ ταύτῃ θαυμαστῶς ἐπιτετευχέναι. τὰ γὰρ ἄστρα τήν τε κίνησιν καὶ τὰς ἐπισημασίας ποιεῖται συμφώνως τῇ γραφῇ.* Über die Nachfolger Metons Schol. zu Arat. v. 752 *οἱ δὲ μετὰ Μέτωνα ἀστρονόμοι καὶ πίνακας ἐν ταῖς*

Nachdem also diese Art den Zeitpunkt zu bestimmen in ihrer richtigen Bedeutung für das praktische Leben gewürdigt worden ist — es mußte geschehen, da man sich einseitig dem lunisolaren Kalender zuzuwenden pflegt — muß auch eine Frage gestellt werden, die vielen vielleicht absurd vorkommt: welche Art der Zeitbestimmung ist die älteste und ursprünglichste in Griechenland? Die Bestimmung nach dem heliakischen Aufgang findet sich schon in der Ilias *X* 25 ff.

> *τὸν δ' ὁ γέρων Πρίαμος πρῶτος ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν*
> *παμφαίνονθ' ὥς τ' ἀστέρ', ἐπεσσυμένον πεδίοιο,*
> *ὅς ῥά τ' ὀπώρης εἶσιν, ἀρίζηλοι δέ οἱ αὐγαί*
> *φαίνονται πολλοῖσιν μετ' ἀστράσι νυκτὸς ἀμολγῷ,*
> *ὅν τε κύν' Ὠαρίωνος ἐπίκλησιν καλέουσιν·*
> *λαμπρότατος μὲν ὅ γ' ἐστί, κακὸν δέ τε σῆμα τέτυκται*
> *καί τε φέρει πολλὸν πυρετὸν δειλοῖσι βροτοῖσιν.*

Ein moderner Leser, der nur an den Glanz des an dem nächtlichen Himmel strahlenden Sternes denkt, verkennt die düstere und unheilschwangere Stimmung des Bildes gründlich. Erst wenn man sich die *ἐπισημασία* des Siriusaufganges, die die Zeit der größten Hitze und des Siechtums, die sein Frühaufgang am Anfang der Fruchtlese heraufführt, vergegenwärtigt, wird man dem treffenden Bilde gerecht. Wie Sirius in der Morgendämmerung des Hochsommers auf dem Himmel, so tritt nun Achill auf dem Schlachtfeld hervor, alle andern verdunkelnd und das Verderben heraufführend.[1] — Als Odys-

πόλεσιν ἔθηκαν περὶ τῶν τοῦ ἡλίου περιφορῶν τῶν ἐννεακαιδεκαετηρίδων, ὅτι καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν τοιόσδε ἔσται χειμὼν καὶ τοιόνδε ἔαρ καὶ τοιόνδε θέρος καὶ τοιόνδε φθινόπωρον καὶ τοιοίδε ἄνεμοι καὶ πολλὰ πρὸς βιωφελεῖς χρείας τῶν ἀνθρώπων.

[1] Es ist kaum verständlich, daß dies hat verkannt werden können, ganz besonders, da Homer selbst durch die Worte *ὅς ῥά τ' ὀπώρης εἶσιν* andeutet, daß er den heliakischen Frühaufgang, der die Zeit der Fruchtlese einleitet, im Sinn hat, und die unheilvolle Bedeutung des Siriusaufganges stark hervorhebt. Es kann nur dadurch erklärt werden, daß der moderne Mensch von den Sternen nur einen allgemeinen Begriff wie von Dekorationen des Nachthimmels sich macht und ihre genaue Beobachtung zum Zweck der Zeitbestimmung, wie sie allen primitiven

seus von der Insel der Kalypso heimwärts segelt, steuert er nach den Pleiaden, dem „spät untergehenden Bootes", dem großen Bären und Orion. Daß diese Art der Zeitbestimmung erst bei Hesiod in geläufigem Gebrauch vorkommt, liegt klärlich nur an dem Stoff des Epos, das sich in anderen Kreisen bewegt.

Was nun die Monate betrifft, wird ein Monatsname von Hesiod erwähnt, Lenaion op v. 504. Schon diese vereinzelte Erwähnung ist an und für sich befremdlich, dazu kommt, daß der Name ein ionischer ist; man versteht, daß viele Kritiker den Vers oder die ganze Partie, worin dieser Name vorkommt, als eine Interpolation oder eine Zudichtung haben ausscheiden wollen. Dem sei, wie es mag; sicher sind die Monatsnamen ziemlich jungen Ursprungs. Sie wechseln in den verschiedenen Städten sehr, und wo es bei stammverwandten und benachbarten eine Übereinstimmung gibt, ist diese immer nur partiell; einige Namen sind gegen andere vertauscht, und nicht selten bezeichnet derselbe Name verschiedene Monate.[1] Aus dem

---

Verhältnissen eigen ist, verlernt hat. Unter den Philologen hat die Diskussion über die Bedeutung des Wortes νυκτὸς ἀμολγῷ beigetragen den Blick für das Sachverhältnis zu verschleiern. Unbeschadet der Etymologie muß das Wort sich der von dem Zusammenhang geforderten Bedeutung fügen, und die ist hier 'in der (Morgen)dämmerung'. Die Bedeutung Dämmerung ist ferner notwendig *X* 317f., wo das Wort die Zeit, in welcher der Abendstern erscheint, bezeichnet, und *δ* 841, wo Penelope träumt, während die Freier in See stechen, um Telemachos aufzulauern (*δ* 786 μένον δ' ἐπὶ ἕσπερον ἐλθεῖν). An den beiden übrigen Stellen *Λ* 172ff. und *O* 324ff. handelt es sich um den Überfall der Raubtiere auf eine Herde; die Tiere geben bald nach dem Sonnenuntergang auf Raub aus. Auch diese Stellen können sich der als notwendig erschlossenen Bedeutung fügen, sagen aber weder für noch gegen sie etwas aus. Wie alle erstarrten Formeln wird auch diese bald verblaßt sein; Hymn. Hom. III 7 ist die anschauliche Bedeutung geschwunden.

[1] Wir wissen in Wirklichkeit viel weniger Sicheres über die Entsprechungen der verschiedenen Kalender als die Zusammenstellung der Fasti an die Hand zu geben scheinen. Denn wenn derselbe Monatsname in den Kalendern zweier Städte begegnet, wird er ohne weiteres auf dieselbe Stelle des Jahres verlegt. Diese Voraussetzung ist aber trügerisch; besonders in den dorischen Fasti führt die Namensgleichheit

Zustand der Kalender kann man den Schluß ziehen, daß die Monatsnamen frühestens erst, nachdem die Inseln des Ägäischen Meeres und die Küste Kleinasiens von den Griechen kolonisiert worden sind, entstanden sind. Die Übereinstimmungen zwischen den verschiedenen Kalendern beruht hauptsächlich darauf, daß bei stammverwandten Völkern die Feste, nach denen die Monate benannt wurden, die gleichen waren, zum Teil vermutlich auch auf einer Ausgleichung zwischen Städten, die miteinander in lebhaftem Verkehr standen.[1] Es fehlen also die Monatsnamen nicht zufällig bei Homer; zu seiner Zeit bestanden sie noch nicht.

Es gibt aber bei ihm eine Monatszählung ohne Namen, die an mehreren Stellen gebraucht wird; daneben werden oft neun- und sieben(sechs)tägige Fristen erwähnt. Hieraus hat man geschlossen, daß Homer und mit ihm die griechische Urzeit einen Monat kannte, der in drei Dekaden oder in vier Wochen eingeteilt werde. Ehe wir das Bindende dieses Schlusses anerkennen, muß doch der Grund der Monatsrechnung untersucht werden; es besteht nämlich für uns sehr leicht die Gefahr, daß das Kalenderschema und die Aufteilung der größeren Zeitperioden in kleinere, die sich in jene zahlenmäßig einfügen, den Blick von dem physischen und sichtbaren Grund abzieht, von welchem die Monatsrechnung ausgeht, nämlich der wechselnden Gestalt des Mondes. Wenn man verstehen will, wie die Zeit in der Urzeit berechnet wurde, muß man nach dem Himmel und den Himmelskörpern, nicht nach den Ziffern und auf das Papier schauen. Der abstrakten Vorstellungsweise von dem Kalenderwesen, die unsere völlig konventionelle und papierne

---

sehr oft in die Irre; vgl. meine Untersuchungen zu einigen dorischen Kalendern *Bull. de l'acad. des sciences de Danémark* 1909 S. 121ff. Aber auch in den ionischen Fasten kommen Diskrepanzen vor, z. B. entspricht dem Apaturion bald Pyanopsion, bald Maimakterion, dem Artemision bald Elaphebolion, bald Munychion.

[1] Ein deutlicher Fall ist die Aufnahme des dorischen Monats Panamos in einige ionische Kalender (Delos und Priene), in Böotien und Thessalien; dabei wechselt der Platz sehr.

Zeitrechnung bei uns hervorruft, hat die Linguistik einen Vorschub geleistet, indem die Wörter für Mond auf die Wurzel *ma* messen zurückgeführt werden; schon für das indogermanische Urvolk sollte so der Mond „der goldene Zeiger auf dem Zifferblatt des Himmels" gewesen sein.

Zugrunde liegen die wechselnden Gestalten des Mondes, wie er auf dem Himmel erscheint. Diesen Ursprung zeigen noch die griechischen Ausdrücke *μὴν ἀεξόμενος* Hes. op. v. 773 (*ἱστάμενος*) und *μὴν φθίνων* „der zunehmende (hervortretende)"[1] und „der abnehmende Mond", wie *μήν* etymologisch Mond entspricht. Diese Zweiteilung des Mondumlaufes ist die zunächstliegende und natürliche;[2] sie hat sich bis in die hesiodeische Zeit und wohl länger bewahrt. Hesiod folgt ihr an einer Stelle, die schon von Hermann angemerkt, nachher aber vergessen zu sein scheint.[3] Der Vollmond aber, der in seinem vollen strahlenden Glanz fast die ganze Nacht durch am Himmel steht, muß dem Menschen einen sehr starken Eindruck machen und sich kräftig von der schwachen Sichel des verschwindenden oder des erst hervortretenden Mondes unterscheiden; der Vollmond tritt so zwischen dem zu- und dem abnehmenden Monde als charakteristische Erscheinung ein. So entsteht die Dreiteilung des Monats von selbst, wie jede Erscheinung ganz

[1] *μὴν ἱστάμενος* ist in demselben realen Sinn zu verstehen. *T* 117 *ὁ δ' ἕβδομος ἑστήκει μείς* (war hervorgetreten) ist dasselbe, was in einer für unseren gerade auf diesem Gebiete durch viele Abstraktionen abgestumpften Sinn vernehmlicheren Weise Hymn. Hom. III 11 heißt *δέκατος μεὶς οὐρανῷ ἐστήρικτο*, der Mond stand am Himmel. Es bedeutet also den auf dem Himmel hervortretenden Mond.

[2] Vgl. die schwedischen Ausdrücke für die beiden Hälften des Mondumlaufes: *ny*, wörtlich die Zeit des neuen, d. h. des zunehmenden Mondes, und *nedan*, die des schwindenden Mondes.

[3] O. Schrader *Urgesch. u. Sprachvergl.*[3] II S. 229 ff., Roscher a. a. O. XXI S. 7. Die Hauptzeugnisse sind bei Homer der Formelvers *τοῦ μὲν φθίνοντος μηνὸς τοῦ δ' ἱσταμένοιο*, für Hesiod op. v. 780 *μηνὸς δ' ἱσταμένου τρισκαιδεκάτην*, der eine fortlaufende Rechnung der Tage des zunehmenden Mondes voraussetzt.

natürlich in Zunahme, Kulmination und Abnahme zerfällt. Die Dreiteilung muß sehr alt sein, obgleich der sprachliche Ausdruck für das zweite Drittel erst geprägt worden ist, nachdem das Wort *μήν* zu der Bedeutung Monat übergegangen ist; es heißt *μὴν μεσῶν*, *μέσσος*, nicht *πλήθων*. Da sich aber sehr früh das Bedürfnis fühlbar machen mußte die Zeit nicht nur auf ein Ungefähr, sondern auf den Tag zu bestimmen, mußte der Monat in drei gleiche Teile zerfallen, also die 27 Tage, während deren der Mond gewöhnlich sichtbar ist, in drei Perioden von je 9 Tagen, oder wenn die Tage, während deren der Mond nicht sichtbar ist, mitgerechnet werden wie in Griechenland, in drei Dekaden. Die Neunzahl spielt bekanntlich bei Homer und in der griechischen Religion wie bei den meisten indogermanischen Völkern eine bedeutende Rolle.[1]

[1] Roscher hat a. a. O. XXI S. 47 die Aufmerksamkeit auf einen tiefgreifenden Unterschied in der Zählung der hebdomadischen und der enneadischen Fristen gelenkt. Während es bei diesen heißt „neun Tage durch, aber an dem zehnten geschah es", heißt es bei jenen „sechs Tage durch, aber an dem siebenten geschah es". Man muß Roscher beistimmen, wenn er der genauen Analogie zu folgen und sechstägige Fristen anzuerkennen ablehnt; denn die typischen Zahlen sind eben sieben und neun. Es ist also ein Unterschied in der Zählung zu konstatieren: bei der Neunzahl wird der Wendetag der typischen Zahl zugerechnet (9+1), bei der Siebenzahl wird er in ihr mit eingerechnet; es kommt also auf den bekannten Unterschied zwischen der antiken und der modernen Zählungsweise heraus. Welche Art die ursprünglich griechische, sogar indogermanische ist, ist nicht zweifelhaft, wenn man sich z. B. nur der allgemeinen Ansetzung der Schwangerschaft zu zehn Monaten erinnert. Neun volle Monate wird das Kind getragen, wenn der zehnte eintritt, wird es geboren, also im zehnten Monat; es heißt zehnmonatig (vgl. z. B. Hymn. Hom. III 11 oben S. 432 Anm. 1). In Babylonien wird der Wendetag mit einberechnet; es heißt z. B. „sechs Tage und sieben Nächte", s. Hehn a. a. O. S. 41. Man kann sich keinen besseren Beweis für den fremden Ursprung der Siebenzahl wünschen. Die beiden Zählungsweisen können unmöglich ursprünglich nebeneinander bestanden haben, da dies nur zu heilloser Verwirrung hätte führen können und sie eigentlich einander ausschließen.

Es stellt sich aber eine weitere Frage ein: wie sollen diese Perioden von einer typischen Zahl +1 aneinandergereiht werden? Soll

Die Viertelung ist dagegen keine so natürliche Einteilung wie die Dreiteilung. Die typische bildliche Darstellung des Mondes ist entweder die Sichel des zu- oder abnehmenden Mondes oder das Rund des Vollmondes; typische Bilder der Viertelphasen des Mondes existieren nicht; in unsrem modernen Kalender sind solche nur als graphische Übersetzungen der Wocheneinteilung geschaffen worden. Es liegt in der Natur der Sache, daß die siebentägige Woche nicht auf der unmittelbaren Beobachtung des Himmels beruht, sondern eine zahlenmäßige Einteilung einer Zeitperiode von bestimmter Länge ist.

Nun gibt es bei Homer siebentägige Fristen; sie treten in der Monatsrechnung früh auf, indem der siebente Tag des Monats dem Apollo geheiligt ist; die Siebenzahl breitet sich immer mehr aus und beherrscht schließlich die Spekulation vollständig, wie die von Roscher gesammelten Stellen zur Genüge beweisen. Auch in dem Orient hat die Siebenzahl eine alles überragende Bedeutung — auch dafür hat Roscher eine Menge Beispiele beigebracht — und hat sich der Monatsrechnung bemächtigt. Hierbei ist es natürlich unzulässig, die fortrollende Woche, deren Tage nach den Planetengöttern benannt sind, heranzuziehen, wohl aber den assyrisch-baby-

der Wendetag usw. in die neue Periode mit einberechnet werden und zugleich den Anfangstag dieser darstellen? Wenn die Periode in ein bereits feststehendes Schema eingefügt werden soll, tritt dieser Fall ein, wie das dritte Jahr der Trieteris zugleich der Anfang der nächsten ist, d. h. daß die Periode in Wirklichkeit zwei Jahre umfaßt. Es läßt sich aber auch denken, daß der Wendetag außerhalb der Reihe für sich stehen bleibt und also in die neue Periode nicht einbegriffen wird. So ist der Wendetag des Monats, die *ἕνη καὶ νέα*, der letzte Tag des Monats, nicht der erste, wenn auch die Auffassung geschwankt hat; denn sonst ist Hes. op. v. 770 kaum zu verstehen. Dies Verhältnis gibt wohl einen Fingerzeig, wie aus der typischen Neunzahl die Dekadeneinteilung des griechischen Monats entstanden ist. Der Wendetag ist zugerechnet worden. Begünstigt wurde dies dadurch, daß nur so eine gleichmäßige Einteilung des Monats sich schaffen ließ; denn die Ansetzung eines besonderen Interluniums durchbrach die erwünschte Gleichmäßigkeit.

lonischen Monat, in welchen das siebentägige Schema fest eingefügt worden ist, so daß jeder siebente Tag, der 7., 14., 21. und 28. ein besonderen religiösen Geboten und noch mehr Verboten unterstehender Tag, ein Sühnetag, Schabattu, ist, gleichwie auf den siebenten Tag des griechischen Monats die Sühnungs- und Reinigungsfeste, deren sich Apollo angenommen hatte, verlegt wurden.[1]

Vielleicht ist jemand geneigt zu behaupten, daß da, wo zwei typische Zahlen, die kein einfaches Verhältnis zueinander haben, konkurrieren, die eine doch am wahrscheinlichsten von außen eingeführt worden sei. Das wäre aber nur eine vage Vermutung, und die Last des Beweises fällt hier dem zu, der einen fremden Ursprung behauptet. Die Sache liegt auch nicht so einfach, wie es auf den ersten Blick erscheinen könnte. Denn obgleich beide Zahlen Ruhepunkte in der Zählung der Monatstage sind, waltet der Unterschied ob, daß die enneadische Frist eine Zeiteinteilung ohne andere Bedeutung ist, während der siebente Tag vorwiegend einen religiösen, lustralen Charakter hat. Vor der Zeit, die für die eventuelle Entlehnung der siebentägigen Fristen in Frage kommen kann, ist das babylonische Gewicht nach Griechenland gekommen, und nach dieser Zeit haben die Griechen von Babylonien die Einteilung des Tages in zwölf Stunden und wenigstens einige der Zeichen des Zodiakus übernommen.[2] Es kommen also noch andere Momente hinzu, und die Frage kann so gestellt werden: Ist es wahrscheinlicher, daß in Griechenland zwei typische Zahlen selbständig entstanden und miteinander konkurrierend auf die Zählung der Monatstage verwendet worden sind, oder daß die Siebenzahl von Babylonien entliehen ist, wo diese Zahl auch für die Zählung der Monatstage verwendet wird und vor allem religiöse und superstitiöse Bedeutung hat, besonders da die

---

[1] S. besonders J. Hehn *Siebenzahl und Sabatt bei den Babyloniern und im alten Testament (Leipziger semit. Studien* II 5).

[2] Boll *Sphaera* S. 181 ff.

Griechen sowohl vor wie nach der für diese Entlehnung in Frage kommenden Zeit gerade von demselben Lande Zahlensysteme und Einteilungen von Gewicht und Zeit entliehen haben? Es scheint mir, daß die Antwort nicht zweifelhaft sein kann.

Es gibt aber noch einen Grund, der für den babylonischen Ursprung der lunisolaren Zeitrechnung im allgemeinen spricht. Die älteste Monatsrechnung, die auf der unmittelbaren Beobachtung des Mondes beruhte, mußte notwendig eine fortrollende sein, die in keinem gebundenen Verhältnis zu dem Sonnenjahre stand; es diente dazu, durch die Zahl der Monate und die Phasen des Mondes kürzere Fristen anzugeben. Zu der Bestimmung solcher Zeitpunkte, die von dem natürlichen Jahr abhängig waren, Jahreszeiten u. dgl., diente die Beobachtung gewisser Naturerscheinungen besonders der heliakischen Auf- und Untergänge der Gestirne, welches das vollkommenste Mittel hierzu ist. Später ist der Mondmonat mit Not und Mühe in Verbindung mit dem Sonnenjahr gebracht worden und verdrängt allmählich die Berechnung nach den Gestirnen trotz des Übelstandes, daß die Entsprechung mit dem natürlichen Gange des Jahres sehr mangelhaft ist: jene andere Rechnung hat sich daher immer, besonders bei den Bauern und den Seefahrern gehalten. Der lunisolare Kalender ist seinem Ursprung nach religiös: erst nachdem er auf dem religiösen Gebiet die volle Herrschaft gewonnen hat, ist er in das bürgerliche Leben eingeführt worden. Dies ist verhältnismäßig spät geschehen[1];

[1] Die Verse

ἀλλ' ὅτε τέτρατον ἦλθεν ἔτος καὶ ἐπήλυθον ὧραι
μηνῶν φθινόντων, περὶ δ' ἤματα πόλλ' ἐτελέσθη

kehren wieder τ 152 f. und ω 142 f.; κ 469 f. ist der erste Vers etwas anders. κ 469 f. und ω 142 f. fehlt der zweite Vers in vielen Hss. und wird auch von den meisten Editoren eingeklammert. Im τ fehlt er zwar nur in einer Hs. (cod. Augustanus); da aber die Erzählung von dem Gewebe der Penelope in ω eine wörtliche Übertragung aus τ ist, ist es nicht ersichtlich, warum er in ω fehlen sollte, wenn er ursprünglich in τ gestanden hätte. Der Vers wird ursprünglich auch in τ gefehlt

in Athen hat es Solon durchgeführt[1]. Erst dadurch, daß die Monatsrechnung mit dem Sonnenjahr ausgeglichen wird, wird sie zu einer wirklichen Zeitrechnung, und nun erst können die Monate Eigennamen erhalten. Das Mittel, wodurch dies bewirkt wird, die Ansetzung von Jahren mit verschiedener Zahl von Monaten, d. h. die Einschaltung eines dreizehnten Monats in gewissen Jahren, ist aber gar nicht so einfach und selbstverständlich, auch wenn man annimmt, daß die Schaltung anfangs willkürlich ohne irgendein System vorgenommen wurde; man braucht dazu, wenn ein praktischer Erfolg möglich sein soll, eine bestimmende und weitreichende Autorität. Die Entdeckung ist schon früh in Babylonien gemacht worden, wo wenigstens die jüngeren Monatsnamen auf die Beschäftigungen der Jahreszeit hindeuten. Es ist kaum glaubhaft, daß die Griechen von selbst auf dieses System ver-

---

haben, aber hier zuerst eingefügt worden sein und seinen Weg auch zu den anderen Stellen gefunden haben. Das *ἐπῆλυθον ὧραι* ist die ältere Weise nach den Jahreszeiten zu rechnen; das *μηνῶν φθινόντων* ist von irgendeinem Jüngeren hinzugefügt worden, der die lunisolare Rechnung nicht vermissen wollte.

[1] Diog. Laert. I 2, 11 *ἠξίωσέ τε τοὺς Ἀθηναίους τὰς ἡμέρας κατὰ σελήνην ἄγειν*. Plut. Solon 25 *ἔνιοι δέ φασιν ἰδίως, ἐν οἷς ἱερὰ καὶ θυσίαι περιέχονται, κύρβεις, ἄξονας δὲ τοὺς ἄλλους ὠνομάσθαι.* Bekk. An. I p. 86 s. v. *Γενέσια* wird *Σόλων ἐν τοῖς ἄξοσι* durch die Vermittlung Philochoros' zitiert. Es ist also dadurch geschehen, daß Solon Opferfasti der wohlbekannten Art, von der wir viele Beispiele in den Inschriften besitzen, aufgestellt hat. Da er durch diese jede Unsicherheit in der Zählung beseitigte, konnte die Monatsrechnung auch zum allgemeinen bürgerlichen Kalender werden. Seine Gesetzgebung auf dem religiösen Gebiet ist aber noch umfassender gewesen, vgl. Plut. Solon 23 *εἰς μέν γε τὰ τιμήματα τῶν θυσιῶν λογίζεται πρόβατον καὶ δραχμὴν ἀντὶ μεδίμνου* und *ἃς γὰρ ἐν τῷ ἑκκαιδεκάτῳ τῶν ἀξόνων ὁρίζει τιμὰς τῶν ἐκκρίτων ἱερείων κτλ.* Diese muß unter dem Beistand des delphischen Orakels zustande gekommen sein; auch wenn die beiden Orakel in Kap. 9 u. 14 spätere Erfindungen sind, spricht für enge Beziehungen Solons zu Delphi die von Aristoteles verbürgte Nachricht, daß er den Beschluß eingebracht hat, wodurch die Amphiktyonen den Krieg gegen Kirrha ankündigten (a. a. O. Kap. 11).

fallen sind, besonders da sie schon ein für das praktische Leben viel geeigneteres System, die Zeiten des Sonnenjahres zu bestimmen, besaßen.

Wie schon gesagt ist der lunisolare Kalender hieratisch. Dies wird dadurch bewiesen, daß fast alle Monate nach den Festen und nicht wie in Babylonien wenigstens zum Teil nach den Beschäftigungen der Jahreszeit benannt sind, und ferner dadurch, daß die Feste ihrer Lage nach an einen bestimmten Tag des Monats gebunden sind. Dies ist für viele Feste sehr wenig bequem, nämlich für alle diejenigen, die wegen des Ackerbaues gefeiert werden und also von der Jahreszeit abhängig sind. Wegen der wechselnden Lage des Monats im Sonnenjahr kann es vorkommen, daß z. B. ein Vorerntefest wie die Thargelien erst während oder nach der Ernte gefeiert wird. Der hieratische Kalender hat jedoch die natürliche Affinität der Feste mit den Beschäftigungen, denen sie gewidmet sind, zu besiegen vermocht.

Die Bindung der Ackerbaufeste an einen bestimmten Tag des Mondmonats widerspricht schnurstracks der Bestimmung der verschiedenen Beschäftigungen des Ackerbaus nach den Auf- und Untergängen der Gestirne und kann nicht ursprünglich sein. Sie ist von dem religiösen Charakter der Monatsrechnung bedingt, das heißt, daß erst mit der Monatsrechnung die Lehre von der Bedeutung der Tage des Monats aufgekommen ist. Ein Anhang zu den 'Werken' des Hesiod sind die 'Tage', eine Liste dessen, was an den verschiedenen Tagen des Monats getan und vermieden werden soll. Es schwebt über diesem Teil der Geist eines ängstlichen, bigotten Aberglaubens, dessen letztes Wort ist *ὑπερβασίας ἀλεείνων* v. 828. Die Forderungen des praktischen Lebens, welche die 'Werke' nüchtern und sachgemäß darlegen, wiegen dagegen federleicht. Während die 'Werke' die Ernte bei dem Frühaufgange der Plejaden vorzunehmen empfehlen (den 19. Mai julianisch), schreiben die 'Tage' vor, sie an dem elften und zwölften Tag des beweglichen

Monats vorzunehmen! Das Anhängsel wird daher allgemein dem Hesiod aberkannt, es ist aber gar nicht jung.[1]

Der Glaube an die besondere Bedeutung der verschiedenen Monatstage hat auch die Götter in sein Bereich gezogen, und zwar so, daß einem Gott ein bestimmter Tag zu eigen gemacht wird. Dieser Tag sollte eigentlich allmonatlich wiederkehren, und Spuren davon finden sich auch. Die ältesten Zeugnisse über die Göttergeburtstage reden nur von dem Tag im Monat, nicht von dem Jahrestag.[2] In der Regelung des Tempeldienstes, d. h. in dem engsten Gebiet des Kultus, haben die allmonatlich wiederkehrenden Handlungen eine große Rolle gespielt, wie noch ersichtlich ist, obgleich wir gerade über diese Einzelheiten sehr schlecht unterrichtet sind.[3] Auch hier hat die Zählung der

[1] Die 'Tage' v. 765—828 sind kein einheitliches Stück, wie schon der doppelte Anfang und der doppelte Schluß, in den dazu zwei Sprichwörter eingelegt worden sind, zeigen. Die Annahme einer gewollten Regelmäßigkeit in der Tagefolge ist das einzige Hilfsmittel der Analyse. V. 770—784 enthalten Tage von dem 1. bis zum 16. der Reihe nach aufgezählt, v. 785—804 erwähnen folgende Tage in dieser Ordnung 6. 8. 20. 10. 14. 4. 5.; darauf folgen v. 805—818 mit dem 17., 19., 29. Tag, wobei jedoch v. 809, der den 4. erwähnt, entfernt werden muß. Es besteht also eine richtige Reihe, die durch eine Zwischenpartie unterbrochen wird, und daß diese Partie eine Einlage ist, wird durch ihren besonderen Charakter bestätigt. Während sonst allerlei Beschäftigungen erwähnt werden, bezieht sich die Einlage fast nur auf das Geschlechtsleben, schreibt den Tag für die Eheschließung vor, bestimmt die Bedeutung der Geburtstage der Menschenkinder, nennt ferner die Tage, an welchen die Haustiere kastriert werden sollen, womit eine andere Vorschrift über die Zähmung der Tiere verbunden wird. Es scheint also dies eine von den gleichartigen Versen 782ff. veranlaßte Einlage zu sein, die die Tagewählerei unter einen bestimmten Gesichtspunkt gestellt hat. In dem Folgenden sind wie gesagt v. 809 und ferner v. 819—821 auszuscheiden; die letzteren sprechen von dem 4. Tag und sind sprachlich nicht in Ordnung zu bringen. Es bleibt dann eine der Reihe nach geordnete Liste übrig; ob die Einlage viel jünger ist, läßt sich nicht sagen. Sehr groß wird der Unterschied nicht sein; beide sind wie desselben Geistes so wohl auch derselben Zeit Kinder.

[2] W. Schmidt *Geburtstag im Altertum* (RGVV VII 1) S. 12f.

[3] Belege für allmonatliche Kulthandlungen sind an und für sich spärlich. Solche sind die bekannten *ἐπιμήνια* der Erechtheusschlange

Monatstage die genaue Observanz in den Kultus eingeführt. Bezeichnend sind die heortologischen Gesetze Platons, de leg. VIII p. 828; die Monate werden auf die zwölf Hauptgötter verteilt, denen allmonatliche Opfer gebracht und Feste gefeiert werden sollen. Das ist eine Schematisierung der vorhandenen Tendenzen. Die Gesetzgebung über die Feste soll nach Platon im Einverständnis mit dem delphischen Orakel geschehen. Auch das ist bezeichnend; denn da wir wissen, welche Rolle Delphi später in der Regelung des Kultus gespielt hat, kann es nicht zweifelhaft sein, daß der delphische Gott in der vollen Jugendkraft seines Einflusses, als er sich zu der ausschlaggebenden religiösen Autorität in Griechenland aufgeschwungen hat, in dieser Beziehung eine noch größere Bedeutung gehabt hat. Von dieser Regelung ist die Bestimmung der Kultuszeiten,

---

auf der Akropolis, Hdt. VIII 41; die Opfervorschrift für Herakles im Kynosarges *τὰ δὲ ἐπιμήνια ϑυέτω ὁ ἱερεὺς μετὰ τῶν παρασίτων*, Athen. VI 234 E (BCH VIII 1884 S. 378 Nr. 8 gehört einem kleinasiatischen Kultus an). An dem Todestag des Agamemnon feiert Klytämestra mit Chören und Opfern *ϑεοῖσιν ἔμμην' ἱερὰ τοῖς σωτηρίοις*, Soph. Elektra v. 281; das zeugt nicht nur für Totenopfer, sondern auch für andere allmonatliche Begehungen. Bezeichnend ist, daß nach dem Ausweis der delischen Rechnungsurkunden das Heiligtum jeden Monat gereinigt wurde. Hierzu kommen die Vereine, die sich zu einer allmonatlichen Feier zusammenschlossen (Poland *Gesch. des gr. Vereinswesens* S. 252 f.) und die Geburtstagsfeier in dem späteren Herrscherkultus, die sehr oft jeden Monat begangen wurde (Schmidt a. a. O. S. 14), gerade wie die Geburtstage der Götter ursprünglich auf den Monatstag, nicht auf den Jahrestag bestimmt sind. Von einem Freigelassenen wird festgesetzt *στεφανούτω δὲ κατὰ μῆνα νουμηνίᾳ καὶ ἑβδόμῳ τὰν Φίλωνος εἰκόνα* (die apollinischen Tage!), Wescher-Foucart *Inscr. de Delphes* Nr. 142. Die Kultusbeamten, die die allmonatlichen Handlungen besorgen, hießen *ἐπιμήνιοι*. Der Name entspricht zwar mitunter den attischen *ἱεροποιοί* (Hesych s. v.) und bezeichnet manchmal später Beamte, die eine jährliche Feier besorgen (*Gr. Feste* S. 78 A. 3), und natürlich auch nichtreligiöse Beamte (Prytanen *OG* I, 229 Z. 30 mit Note, andere Belege im Index zu *SIG*[2] und in Herwerdens *Lex. Suppl.*[2]; hinzuzufügen ist *Arch. Anz.* 1906 S. 16, Milet, aus dem 5. Jahrhundert). Der Name kann doch nicht mißverstanden werden und zeugt für die monatliche Regelung des Kultus. Dem entspricht, daß häufig *ἐπιμήνιοι* unter den Beamten der Vereine vorkommen, s. Poland a. a. O.

d. h. ihre Bindung an den lunisolaren Monat, der ein großer Teil von Solons Gesetzgebung gewidmet war, ein Hauptstück.

Neben den monatlichen Opferhandlungen mußten aber die alten großen Jahresfeste ihre überragende Stellung behaupten, weil die allmonatliche Wiederkehr einer Feier allzuhäufig war, um sie zu einem großen Fest zu machen. Sie haben ihren Einfluß so geltend gemacht, daß der Tag eines bestimmten Monats, natürlich desjenigen, in den das Hauptfest des Gottes fiel, besonders geheiligt wurde.[1] Die Bestimmung des Tages in dem betreffenden Monat war aber von dem dem Gotte heiligen Monatstag abhängig. Auf diesen Tag wurden die Feste des Gottes verlegt, an dem Fest geschah die Epiphanie des Gottes, und der Tag der Epiphanie wurde von selbst zum Geburtstag des Gottes, gerade wie die älteste Kirche den Geburtstag des Heilands am Epiphanientag feierte.

Leider ist unsere Kenntnis des griechischen Festkalenders sehr mangelhaft, jedoch sind die bekannten Data sehr belehrend. Die Feste sammeln sich mit einer auffallenden Dichtigkeit um zwei kurze Perioden, den 6., 7. und den 10.—14. (16.), besonders aber um den 12.[2] Auf diesen Tag fallen mit vereinzelten Aus-

[1] Vgl. A. Mommsen *Feste der Stadt Athen* S. 1 ff., Gruppe *Gr. Myth.* S. 938 A. 4. Es ist eine Verkennung des Sachverhalts, wenn behauptet wird, daß alle Feste ursprünglich monatlich gewesen sind; man übersieht die Tatsache, daß viele der großen Feste, vor allem die Ackerbaufeste, ihrem Zweck nach nur einmal im Jahr gefeiert werden können.

[2] Ich gebe eine Liste der dem Datum nach bekannten Feste, wobei Unbedeutenderes und Vereinzeltes ausgelassen ist. 5. Genesia. — 6. Opfer an Artemis Agrotera (das Marathonfest), Eisiteria der Artemis in Magnesia a. M., Opfer an Agathos Daimon in Böotien, an Poseidon Phytalmios auf Rhodos. — 7. die Apollonfeste, s. o. — 8. Theseia. — 10. Opfer an Demeter, Kore, Zeus Buleus auf Mykonos, an Dionysos Baccheus daselbst, an Hera auf Kos. — 11. Fest des Zeus Soter in Telmessos. — 12. Lenäen, Anthesterien, die großen Dionysien (?), Dionysia auf Delos, Opfer an Dionysos Leneus, Zeus Chthonios und Ge Chthonia auf Mykonos, Thesmophoria, Skirophoria, Fest des Zeus Machaneus auf Kos, des Zeus Soter in Magnesia a. M., Kronia, Charitesia, zwei Poseidonfeste in Sinope. — 14. oder 16. Dipolia. — 16. Synoikia, Munychia. — 20. Fest des Zeus Batromios auf Kos. — 23. Diasia. — 25. Plynteria. — 28. Panathenaia. — 30. Chal-

nahmen die dem Tag nach bekannten Feste für Dionysos, für die Thesmophoriengötter und Poseidon; die Zeusfeste sind dagegen mehr zerstreut. Es sind also besonders die Tage vor dem Vollmond mit Festen besetzt, und es ist zu bemerken, daß die meisten dieser Feste dem Wachstum und dem Ackerbau gelten. Zugrunde liegt die weit verbreitete Vorstellung, daß alles, was gedeihen und zunehmen soll, während des zunehmenden Mondes vorgenommen werden soll; daher wird der zwölfte Tag des Monats von Hesiod als der allerbeste Tag füralle Geschäfte, besonders für das Einheimsen der Ernte genannt. Er ist auch ganz besonders mit Festen besetzt; der Zusammenhang ist unverkennbar.

Die andere Periode umfaßt den 6. und 7. Tag; von diesen beiden ist aber der 6. weniger bedeutend; für diesen Tag kennen wir nur zwei Artemisfeste und ein paar unbedeutende Opfer. Um vieles wichtiger ist der siebente, auf welchen alle Apollonfeste, deren Tag überliefert ist, verlegt sind: Thargelien, Pyanopsien und Delphinien in Athen, Karneen in Kyrene und Sparta; die Epiphanie und die Geburt des Apollo wurden an diesem Tag in Delphi und auf Delos begangen; die Hebdomaia in Milet waren sicher ein Fest des Apollo, und der Name lehrt, daß der staatliche Teil des Festes auf den 7. verlegt sein mußte[1]; noch zu erwähnen sind ein Opfer an Apollon Hekatombeus auf Mykonos und die Delien auf Kos. Die Opfer, die aus Gründen, die unten dargelegt werden sollen, an anderen Tagen des Monats dem Apollo dargebracht werden, sind derart, daß sie die Regel, daß der 7. der besondere Kulttag des Apollo ist, gar nicht umstoßen, und dieser Tag hat für ihn

keia. — Wo ein Fest sich über mehrere Tage erstreckt, ist der Hochtag, wo dieser bekannt, sonst der Anfangstag angesetzt. Für die Belege sind Mommsens *Feste der Stadt Athen* und meine *Griech. Feste*, Index I einzusehen; nachzutragen ist für das Datum der delischen Dionysien *Bull. de corr. hell.* XXXIV 1910 S. 177.

[1] Die Hebdomaia sind uns nur aus den Satzungen der milesischen Molpoi bekannt (*Sitz.-Ber. der Berliner Ak.* 1904 S. 622), die den 8., 9. und 10. feiern; der 7. fällt bei der Gilde aus, weil an diesem Tag die staatliche Feier stattfand. Vgl. meine *Griech. Feste* S. 170f.

eine ganz andere ausschließliche Gültigkeit als die Tage der anderen Götter für sie: denn diesen kann ein Fest auch an einem anderem Tag gefeiert werden, dem Apollo eigentlich nur an dem 7. Hieraus folgt, daß die Verbindung zwischen einem Gott und einem Monatstag von Apollo ausgegangen und auf dem Weg der Analogie auf die anderen Götter ausgedehnt worden ist; daß also die Tagewahl und Apollo eng verbunden sind. Es ist bemerkenswert, daß die Feste des Apollo nicht wie die anderen Feste eine Vorliebe für die Zeit kurz vor dem Vollmond zeigen.

Dies besagt mit anderen Worten, daß Apollo und die siebentägige Frist eng verbunden sind. Dies bestätigt bekanntlich Hesiod, der ihn an dem 7. geboren werden läßt, das beweisen Beinamen wie *ἑβδόμειος*, *ἑβδομαγέτας*; ferner sein Geburtstag, der in seinen beiden Kultcentra auf den 7. verlegt wird — die Geburtstage der anderen Götter spielen in der Überlieferung eine untergeordnete Rolle und sind z. T. aus sehr durchsichtigen Gründen erfunden, z. B. ist Artemis an dem Tag vor dem Zwillingsbruder, am 6., Athena, die *τριτογένεια*, am 3. geboren. Roscher hat mit zahlreichen Beispielen nachgewiesen, wie die Siebenzahl die größte Rolle in der Mythologie und dem Kultus des Apollo und in allen Sühnzeremonien spielt. Die grundlegende Tatsache ist die Verbindung Apollos mit dem 7. Monatstag; von hier ausgehend ist die Siebenzahl zu ihrer herrschenden Bedeutung gelangt; daß sie, wie Roscher nachgewiesen hat, in der Heilkunst eine so große Bedeutung hat, beruht darauf, daß Apollo ursprünglich der große Heilgott ist. Apollo hat aber noch andere Verbindungen mit der Monatsrechnung. Der erste Tag des Monats war ihm heilig; er heißt deswegen *νουμήνιος*. An einem Apollonfest am Neumondstage überwältigt Odysseus die Freier[1]; am ersten wie am siebenten Tag jeden Monats werden in Sparta dem Apollo Opfer dargebracht, und Apollon Numenios erhält auf Delos

[1] v. Wilamowitz *Hom. Unters.* S. 54, Ed. Meyer *Hermes* 27 (1892) 377, W. Schmidt *Geburtstag* S. 88.

ein Opfer am ersten Lenaion.[1] Auch der 20. war dem Apollo heilig; es wurde ihm ein Fest gefeiert und er sollte an diesem Tag geboren sein und trug den Namen *εἰκάδιος*. Es zeigt dies, wie eng das Band zwischen dem Gott und der Monatsrechnung geknüpft ist. Er führte mit sich den 7. als seinen heiligen Tag; da aber die Teilung des Monats in vier siebentägige Wochen nicht durchdringen konnte, weil sie einer älteren Dekadenrechnung von praktischer Art begegnete, sind dennoch die Anfangstage der Hauptabschnitte des Monats dem Schutz des Apollo unterstellt worden mit Ausnahme, soweit wir wissen, des Anfangstages der zweiten Dekade, der dem eigensten Tag des Apoll zu nahe kam.

Es besteht ein tiefer und enger Zusammenhang zwischen dem Reinheits- und Sühnverlangen, das den Kern und die Triebkraft der apollinischen Religion bildet, und der ängstlichen Beobachtung der günstigen und ungünstigen Tage. Die Tabuvorschriften bei Hesiod v. 724—764 sind eine vollständige äußere und innere Parallele zu der Tagewahl v. 765—828. In Griechenland hat es wie bei allen Völkern seit unvordenklichen Zeiten Tabus und Regeln gegeben, und solche sind wie in die hesiodeische so in die pythagoreische Sammlung aufgenommen worden. An diese hat sich die apollinische Religion angeschlossen, obgleich sie nicht direkt zu ihr gerechnet werden; die 'Tage' bei Hesiod sind von Zeus, nicht von Apollo. Wir

[1] Vgl. Usener *Rhein. Mus.* XXXIV (1879) 421, welcher ein makedonisches Grabepigramm, Kaibel Nr. 518, Philochoros und die Zahlenmystik der pythagoreischen Schule, die nicht die VII sondern die I als apollinisch behandelt, anführt. Usener hat wohl im Sinn Philoch. fr. 181 *Φιλόχορος δὲ ἐν τῷ περὶ ἡμερῶν Ἡλίου καὶ Ἀπόλλωνος λέγει αὐτὴν* (*τὴν ἕνην*). Die *ἕνη* muß aber zu Philochoros' Zeit der letzte Tag des Monats gewesen sein, und gewöhnlich schließt man aus der Stelle, daß auch dieser dem Apollo heilig gewesen ist. Weniger Gewähr hat es, daß auch der Vollmondtag dem Apollo gefeiert sei. Plut. Dion c. 23 berichtet von einem dem Apollo an einem Vollmondtag begangenen Fest; dieses war aber von zufälliger Art und beweist keinesfalls, daß dieser Tag dem Apollo geweiht war.

kennen die apollinische Religion fast nur in ihrer späteren geläuterten Form. Für ihren ursprünglichen Charakter ist es belehrend sich zu vergegenwärtigen, mit welch engen Banden man Apollo mit dem Stifter der Schule, die die Zahlenspekulation und die Regelung des menschlichen Lebens in allen Einzelheiten nach superstitiösen Maximen am weitesten getrieben hat, zu vereinigen versucht hat. Schon Aristoxenos sagt, daß Pythagoras die meisten seiner ethischen Lehrsätze von Themistokleia in Delphi erhalten hat[1] — es ist dies ein typischer Name für eine Orakelpriesterin. Sein eigener Name ist ein redender, der ihn als das Sprachrohr des delphischen Gottes hinstellt.[2] Seine Mutter wird Pythaïs genannt, und obgleich man sogar aus einer Äußerung des Heraklit seinen Vater Mnesarchos kannte, dichtete man, daß er in Wirklichkeit von Apollo gezeugt sein sollte.[3] Usener hat die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, daß die Pythagoreer Gottesnamen mit Zahlen gleichzusetzen pflegten, und daß die Gleichung auf das Hauptfest des Gottes gegründet war.[4] Das ist die konsequente Weiterentwicklung von dem apollinischen Siebenten.

Das spezifisch Apollinische wurde aber von einer etwas anderen Seite gefaßt. Wer jene alten Regeln übertrat, setzte sich der Gefahr aus, die die Übertretung eines Tabu immer mit sich führt. In jeder primitiven Religion wird dieser Zustand als ansteckend gefaßt und kann durch gewisse Handlungen getilgt werden. Indem nun die Anschauung von dem Miasma und der Befleckung stärker wird und die Notwendigkeit der Sühnung betont wird, entsteht jener der apollinischen Religion eigentümliche Geisteszug. Wenn Stengel die Kathartik der urgriechischen Zeit abspricht, so ist dies an und für sich unrichtig, insofern Sühnehandlungen (z. B. die Thargelien) immer vorgekommen sind; aber es ist dem richtigen Gefühl entsprungen,

[1] Aristoxenos bei Diog. Laert. VIII, 8.

[2] R. Eisler *Weltenmantel und Himmelszelt* S. 682; er vergleicht treffend πυλαγόρας. [3] Porphyr. vita Pyth. 2. [4] *Rhein. Mus.* LVIII (1903) S. 356.

daß die Kathartik erst durch den Siegeszug Apollos in System gebracht und zu einer Macht geworden ist. Apollo ist zu dem Gotte aller Sühne in der griechischen Religion geworden, nicht nur der Mordsühne, sondern auch der Sühne im kleinen. Wer dies erkennt, versteht die Macht, die die apollinische Bewegung über die Gemüter ausgeübt hat. Das Sühnebedürfnis wirkte auf die Beobachtung der Übertretungen, diese auf die Wahrnehmung der superstitiösen Regeln zurück. Was früher losgerissene Stücke des Volksglaubens gewesen waren, wurde durch die Notwendigkeit der Sühne zu einem System, das noch durch neue Elemente wie die Tagewahl erweitert wurde. So regelte es das Leben der Menschen bis in Einzelheiten hinein und machte sich durch formalistische Scheu und Angst die Gemüter untertan. So hat jene Bewegung, die mit Recht als die apollinische Religion bezeichnet werden kann, obgleich sie mehr als das dem Apollo spezifisch Gehörige umfaßt, ihren mächtigen Griff nach den Menschen im Anfang der griechischen Geschichte getan. Sie schafft berühmte Zentra, von welchen aus sie sich missionierend verbreitet, was in der griechischen Religion sehr selten, aber für die apollinische bezeichnend ist.

Die Läuterung und Hebung der apollinischen Religion von diesem stark primitiven Standpunkte zu der Höhe, auf der wir sie z. B. bei Aischylos finden, ist eine der glänzendsten Taten des griechischen Geistes; die Schlacke ist dem Orphizismus und anderen Sekten zugeworfen worden. Das Glück Griechenlands ist es gewesen, daß die Verbindung der verwandten Elemente wieder in die ursprünglichen Teile zerfiel; die Tabus und superstitiösen Regeln setzten sich in dem niederen Aberglauben fort, denn die Griechen waren nicht superstitiös genug, um in allen Kleinigkeiten formelle Sühne zu erheischen; daher ist der Sühnegott von jenen Quisquilien freigeworden. Dagegen hat er den anderen Teil, die Sühnezeremonien in wirklich bedeutenden Fällen wie bei der Mordsühne, der Reinigung der Städte, dem Abwenden schädlicher Einflüsse

von den Äckern behalten. Indem die Griechen so die ihnen angeborene Abneigung gegen die Deisidaimonie auch hier betätigt haben, haben sie Apollo zu dem machen können, was er dem späteren Griechentum ist. Vor uns steht er in dieser verklärten Gestalt, der alten Zeit müssen wir aber nicht diesen, sondern ihren eigenen weit primitiveren Maßstab anlegen.

Apollo ist der Patronus der Monatsrechnung, er ist wie kein zweiter mit einem besonderen Monatstag, dem siebenten, verbunden; hiervon ist die Tagewahl nur eine Weiterentwicklung; die Beobachtung der besonderen Bedeutung der Monatstage stimmt vortrefflich zu dem eben geschilderten Charakter der apollinischen Bewegung. Wie stimmt aber dieser Zusammenhang mit dem orientalischen Ursprung von der Bedeutung der Siebenzahl, den ich wahrscheinlich zu machen gesucht habe? Nun ist es eine Annahme, die, seitdem v. Wilamowitz dafür eingetreten ist, immer mehr an Boden gewonnen hat, daß Apollo kein einheimisch griechischer Gott ist, sondern aus Kleinasien eingewandert ist; zu den von ihm dargelegten Gründen habe ich in meinen Griechischen Festen einen neuen zu fügen gesucht, indem ich auf einige heortologische Tatsachen hingewiesen habe, die nur auf diese Weise eine Erklärung finden. Der Regel nach kommen die großen religiösen Bewegungen von auswärts nach Griechenland, und die apollinische macht keine Ausnahme. Von ihrem Heimatslande muß sie die treibenden Kräfte, die Sühneforderung und die Beobachtung gewisser Regeln und Tage mit sich geführt haben; in Griechenland ist sie mit einheimischen verwandten Elementen verschmolzen und hat so die Gemüter sich untertan gemacht. Kleinasien ist aber eine Etappe auf dem Wege nach Babylonien. Ich denke, die beiden Hypothesen stützen einander gegenseitig.

Es läßt sich so aus den Fragmenten der Überlieferung von den Bewegungen der Frühzeit ein Bild erschließen, das auf bestimmtem Gebiet eine Schuld der griechischen Kultur an

die babylonische wahrscheinlich macht. Die Griechen kannten seit altersher das Sonnenjahr, dessen Zeiten durch gewisse Naturerscheinungen und recht früh durch die wegen ihrer Genauigkeit hierfür besonders geeigneten heliakischen Auf- und Untergänge der Gestirne bezeichnet wurden, und einen an das Sonnenjahr nicht gebundenen Mondmonat, der nach den typischen Phasen des Mondes in zwei, später drei Teile zerlegt wurde, wobei als typische Zahl die Neun im Spiel war. Die anders geartete und berechnete typische Zahl, die Sieben, die in Babylonien religiös bedeutsam ist, und die siebenten zu tabuierten Tagen gemacht hat, verbreitete sich von dort zugleich mit dem gebundenen Monat (dem lunisolaren Kalender), in den sie als Schabattu[1] fest eingefügt war, westwärts und hat sich in Kleinasien an einen Gott geheftet, der sich der religiösen Regelung des menschlichen Lebens besonders durch Reinigungen hingab, den Apollo. Vermöge seines Charakters hat dieser Gott sich auch Griechenlands bemächtigt, indem er an verwandte einheimische Glaubenssätze anknüpfte. Diese a potiori apollinisch genannte Bewegung, deren werbende Kraft in der Forderung von skrupulöser Genauigkeit in dem Betragen der Menschen gegen die Götter liegt, hat zuerst die Beobachtung auf den heiligen Tag des Gottes, den siebenten, und ferner auf die Bedeutung anderer Monatstage gerichtet, und darum wurden die Feste auf bestimmte Monatstage festgelegt. So hat der lunisolare Kalender zuerst auf dem religiösen Gebiet gesiegt, und von dort ist er in bürgerlichen Gebrauch eingedrungen.

[1] Gegen die Annahme, daß der lunisolare Kalender babylonischen Ursprungs ist und daß die Heiligung des Siebenten dem babylonischen Schabattu entspricht, könnte jemand einwenden, warum nur der 7. und nicht auch die übrigen Schabattus, der 14., 21., 28. übernommen worden sind. Die Antwort ist die, daß die religiöse Viertelung die ältere praktische Dreiteilung nicht zu verdrängen vermochte, und daß die Grundzahl leichter durchdringt als die Multipeln, die ihre Bedeutung aus der Grundzahl herleiten.

ΑΛΙΒΑΝΤΕΣ

Von O. Immisch in Gießen

1

Das rätselhafte Wort, mit dem wir uns beschäftigen wollen, war eine Bezeichnung für die Toten, so viel kann aus der zu entwirrenden Überlieferung gleich vorweggenommen werden.

Eine Schwierigkeit, die schon die Mehrzahl der Alten vom richtigen Wege fortgelockt hat, ist zunächst dadurch entstanden, daß gleich beim ältesten der offenbar nur sehr spärlichen Zeugnisse, über die man verfügte, bei Hipponax (fr. 102B), eine andere Bedeutung vorlag. Da hieß das Wort Essig. Orion 30, 14: *ἀλίβας· ὁ νεκρὸς, παρὰ τὸ λιβάδα καὶ ὑγρότητα μὴ ἔχειν. ἔστι παρὰ Ἱππώνακτι καὶ ἐπὶ τοῦ ὄξους.*[1]

Dem Hipponax verdankte das glossematische Wort Callimachus in dem Hinkiambus fr. 88 Schn., aus dem Artikel *ἀλίβας* im Etym. Genuinum, den de Stefani (Et. Gud. p. 87) unter Nachweisung der Parallelüberlieferung so darbietet: *ἀλίβας· ὁ νεκρὸς ὁ ξηρός, μὴ ἔχων νοτίδα καὶ λιβάδα τινά· οἱ γὰρ ζῶντες ὑγροί. ἀλίβας δὲ καὶ τὸ ὄξος τινές φασι. Καλλίμαχος*

ἔβηξαν οἷον ἀλίβαντα πίνοντες

παρὰ τὸ μὴ λείβεσθαι καὶ σπένδεσθαι.

Obwohl man hier nicht mit Bentley *οἶνον ἀλίβαντα*[2] schreiben darf, so hat der große Philologe doch sicherlich das

[1] Die Bedeutung Essig kennt u. a. auch Herodian 2, 656, 5 und 30 L. (er sichert die Betonung als Paroxytonon). Irrtümlich behauptet Eustath zu ζ 201, daß hinsichtlich der Betonung *ἀλίβας* und *ἀλίκρας* (richtig *ἀλικράς*) zusammengehörten; vgl. Schwabe zu Ael. Dion. et Paus. fr. 32.

[2] Es ist wohl *οἷον οἱ ἀλίβαντα* zu schreiben, mit *scriptura plena* statt *ὠλίβαντα* oder *ὡλίβαντα* (nicht mit Bergk und andern *ἁλίβαντα*; vgl. *ὤνθρωποι* bei Herodas 4, 33, wozu jetzt aus den nach Einreichung des

Richtige getroffen, wenn er, die Grammatikererklärung beiseite schiebend, die ursprüngliche Bedeutung νεκρός auch in dem Gebrauche des Wortes für 'Essig' fordert. Der Essig ist ein *vinum mortuum*. Diese Auffassung blickt gelegentlich auch noch aus den Notizen der Alten selbst durch, sie hat aber vor der anderen, wonach der Essig ἀλίβας heißt, weil er zu keiner 'Spende' dienen kann, den Kürzeren gezogen. So ist bei Suidas unter ἀλίβας sicher zu schreiben: ἢ ἀλίβας καὶ τὸ ὄξος, ἀπὸ τοῦ μὴ λείβεσθαι, <ἢ> ὅτι νενεκρωμένος οἶνός ἐστιν. Denn obwohl ἢ auch in der von Gaisford beseitigten Wiederholung der Worte, hinter ὀξείδιον, fehlt, so lesen wir doch unter Κήρ richtig: καὶ τὸ ὄξος δὲ ἀλίβαντά φασιν, ὅτι νενεκρωμένος οἶνός ἐστι. Übrigens knüpft auch diese Deutung an λιβάς an[1], nur nicht im Sinne von Spende. Das lehrt Eustath zu λ 202: ὅτι καὶ ὁ ὀξὺς οἶνος ἀλίβας καὶ αὐτὸς ἐκαλεῖτο, λόγῳ δριμύτητος (i. e. *acute, ingeniose*), οὐ παρὰ στέρησιν λιβάδος τοσοῦτον (οἷα νενεκρωμένος), ἀλλὰ παρὰ τὸ μὴ λείβεσθαι ἐν σπονδαῖς. Bei Photius (p. 74, 25 Reitzenstein) ist bezeichnenderweise die Möglichkeit der ersten der zwei Auffassungen ganz ausgeschaltet.

Aufsatzes veröffentlichten Jamben des Callimachus selbst zahlreiche Krasenbeispiele zu fügen wären, aber neben *scriptura plena*; vergl. οἱ ἱκέται 275. Die Aspiration wie bei Herodas schwankend). Es brauchte nur οἷον, welche Lesung gegen das von Bentley bevorzugte οἶνον jetzt als authentisch gelten kann, mit abgekürzter Endung geschrieben zu werden, so war haplographischer Ausfall des Artikels οἱ ungemein naheliegend (in der Korruptel ἐβηζανοί cz liegt das zutage). Die Länge der ersten Silbe in ἀλίβαντα, an die außer Bentley auch Lobeck glaubte (path. proll. 289), wird dadurch ausgeschlossen, daß die Grammatiker zur Erklärung α *privativum* verwenden. Wäre dabei, was Lentz (Herod. II 656) für möglich hielt, an Fälle wie ἀθάνατος gedacht, so hätte Herodian ἀλίβας schwerlich mit Ἀφείδας und Ἀκάμας zusammengestellt.

[1] Der tatsächliche Ursprung der Bezeichnung οἶνος ἀλίβας oder νενεκρωμένος wird ein ganz anderer sein. Den Alten war nicht unbekannt, daß im Essig trotz seines ἄσηπτον die 'Essigälchen' auftreten, σκώληκες, οἳ γίγνονται ἐκ τῆς περὶ τὸ ὄξος ἰλύος (Aristot. π. ζῴων ἱστ. 552 b 4).

Stand ἀλίβας 'Toter Wein', 'Essig', wie nach Callimachus' Nachahmung und nach dem Orionartikel doch wohl mit Sicherheit anzunehmen ist, schon bei Hipponax ohne den Zusatz οἶνος, so war das Wort schon damals, in Ionien wenigstens, seiner eigentlichen Bedeutung entfremdet. Dazu stimmt gut, daß die Toten weder in den erhaltenen Resten der epischen Poesie ἀλίβαντες heißen[1], trotz des schönen hexametrischen Tonfalls, noch in den Resten der archaischen Lyrik. Man darf das betonen, da die Grammatiker offenbar nach Belegen auf der Suche gewesen sind. Die einzigen zwei Belege aus älterer Literatur, die es noch gibt, finden sich in Attica, bei Sophocles und Plato. Der erste der beiden bedarf aber einer genaueren Feststellung.

In fr. 903 (2. Aufl.) hat Nauck, wie seine Vorgänger auch, dem Dichter mit Unrecht das Wort zugeschrieben. Weil der Hesychartikel ἀλίβας, worin Sophocles gar nicht genannt wird, unter anderen Bedeutungen auch von einem Berge des Namens spricht[2], darf man noch lange nicht einen zweiten Hesychartikel damit verbinden, wonach bei Sophocles ein Berg Ἀλύβας vorkam. Man soll in dunkler Überlieferung, solange es geht, Getrenntes getrennt halten. Hier fordern es sowohl die sicheren homerischen Namen Ἀλύβη und Ἀλύβας, wie Herodians Nebeneinanderstellung von ἀλίβας und Ἀλύβας (1, 53, 14 L.). — Ganz anders steht es dagegen mit Soph. fr. 722 (2. Aufl.). Hier hat Nauck umgekehrt dem Dichter zu wenig gegeben und ihn um das entscheidende Wort bringen wollen. Eustath erläutert zu Φ 284, wie Achill mit Mut erfüllt wird. Der Held fühlt es selber, wie er διερῷ ποδὶ καθ' Ὅμηρον (ι 43) ἢ χλωρὸν γόνυ κατὰ Θεόκριτον (14, 70)

[1] Auch aus den später zu behandelnden Worten Platos (*Rep.* III 387 B) folgt nicht notwendig, daß Plato eine bestimmte oder gar eine 'homerische' Dichterstelle im Auge hatte, an der das Wort vorkam.

[2] Wobei obendrein zweifelhaft ist, ob ὄρος nicht für ὄξος verschrieben ist.

ἔχων βαίνει, καὶ οὔπω δέος εἰς ἀλίβαντα καταπεσεῖν αὐτὸν ζῶντι ποδὶ χρώμενον, ὥς φησι Σοφοκλῆς. Nauck will nur *ζῶντι ποδὶ χρώμενος* als sophocleisch gelten lassen (warum dann nicht *ζῶντι ποδί* allein?). Daß dies nicht richtig ist, lehrt die nähere Betrachtung eines viel genannten Stückes aristarchischer Homerinterpretation, seiner Auffassung des Wortes *διερός* (vgl. Lehrs, Arist.² 47ff.). Es heißt nach ihm 'lebendig', und zwar ist dabei das Leben als das (Warm)-feuchte im Gegensatz zum (Kalt)trockenen genommen. Schon für Aristarch waren deshalb *διερός* und *ἀλίβας* eng verbundene Kontrastwörter; vgl. Scholl. ζ 201 (wo Aristarchs Name für die Gleichung *διερός* = *ζῶν* genannt ist): *ὁ ζῶν, ὡς ἐκ τοῦ ἐναντίου ἀλίβαντες οἱ νεκροί* (H). *ζῶν ἐρρωμένως καὶ ἰκμάδος μετέχων. τὴν μὲν γὰρ ζωὴν ὑγρότης καὶ θερμασία συνέχει, τὸν δὲ θάνατον ψυχρότης καὶ ξηρασία. ὅθεν καὶ ἀλίβαντες οἱ νεκροί, λιβάδος μὴ μετέχοντες* (PQV). Diese Lehre ist, wie wir noch sehen werden, die herrschende. Auch Eustath, dem dadurch das Wort *ἀλίβας* so vertraut wurde, daß er es in seiner eigenen Kunstprosa verwandte[1], hat sie mehrfach: außer an der Stelle mit dem Sophocleszitat auch zu ζ 201, λ 202, *H* 239.

Wie kam aber Aristarch zu dieser Verkoppelung des homerischen mit einem, wie wir sahen, durchaus unhomerischen Worte? Die *ξηρασία* alles Toten hätte doch auch an anderen Ausdrücken, etwa an *βῶν ἀζαλέην*, oder wenn's nicht Homer sein mußte, an dem *Αὐαίνου λίθος* der 'Frösche' erläutert werden können (vgl. Didymus, Schol. ran. 186. 194 nebst Eust. zu ζ 201). Aristarchs Verhalten erklärt sich aber sofort, wenn er seine Interpretation auf irgendeine alte Autorität stützte, und eben diese hat uns Eustaths Sophocleum wirklich erhalten. Betrachtet man daraufhin die Worte genauer, so ist doch klar, daß Sophocles mit *ζῶντι ποδὶ* Homers *διερῷ ποδὶ*

[1] In der Lobrede auf den Märtyrer Demetrius c. 23 (p. 172 Tafel): *τοῦτον ὡς εἰπεῖν ἀλίβαντα, τὸ τοῦ μάρτυρος γήϊνον, κτλ.*

geradezu paraphrasiert, ganz nach Aristárchs Sinne, und die so merkwürdige Gegenüberstellung mit dem Worte *ἀλίβας* findet sich desgleichen vor, wenn wir nur alle Worte Eustaths für den Tragiker in Anspruch nehmen. Auf die Herstellung der Verse selbst wird man verzichten müssen, um so mehr, als es vielleicht gar nicht Trimeter waren. Die oben (S. 449, Anm. 2) schon erwähnte falsche Messung der Anfangssilbe ist nicht der einzige Grund, weshalb die im Pariser Thesaurus 1, 1, 1467 vorgeschlagene Fassung unannehmbar ist (*οὔπω δέος* ‖ *ἐς ἀλίβαντα καταπεσεῖν αὐτὸν ποδὶ* ‖ *ζῶντι . . . χρώμενον*). Im Prinzip hat aber der Urheber dieses Versuches die Ausdehnung des Zitates gegen Nauck sicher richtig beurteilt.[1] Das dürfen wir zuversichtlich behaupten, da sich unsere Ansicht noch von einer anderen Seite her auf das erwünschteste bestätigen läßt.

In den von Eustath mitgeteilten Worten ist nämlich der Ausdruck *εἰς ἀλίβαντα καταπεσεῖν* an sich höchst auffällig, sowohl das Verbum, wie namentlich auch der Singular des Substantivs. Hätte man das rein für sich zu erklären, so läge es nicht fern, ja es wäre eigentlich das Natürliche, in dem dunklen Worte vielmehr einen *τόπος ἐν Ἅιδου* zu sehen. Und in der Tat, eben diese Möglichkeit taucht, wie wir gleich sehen werden, in der Grammatikerüberlieferung öfter auf. Bald ist unbestimmt von einem *τόπος* die Rede, einmal von einem Berg, öfter von einem Fluß, wohl einer Art Feuerfluß, denn die Vorstellung der lebensfeindlichen *ξηρασία*, der Mangel an *λιβάς*, beherrscht auch diese Ausdeutung. Ihr Entstehen ist, wenn auch ihre Richtigkeit zweifelhaft bleiben muß, nach der Sophoclesstelle jedenfalls völlig verständlich, die dann natürlich den fraglichen Ausdruck *εἰς ἀλίβαντα καταπεσεῖν* notwendig mitumfassen mußte. Die lokale Deutung von *ἀλίβας* kann dagegen nicht entstanden sein aus dem anderen

[1] Richtig auch Wagner fr. 797 und Dindorf fr. 751. Hören läßt es sich, wenn man mit Brunck *οὔπω δέος* auf Eustaths Rechnung setzen will; vgl. Ellendt-Genthe, Lex. Soph. 27.

Zeugnis, das den Alten, wie uns, aus der älteren Literatur allein noch zur Verfügung gestanden zu haben scheint (vgl. unten S. 455, Anm. 2). Bei Plato (Rep. III 387 B/C) ist kein Anlaß, *ἀλίβαντες* anders als *νεκροί* zu deuten. Er zählt verwerfliche *ὀνόματα δεινά τε καὶ φοβερά* auf: *Κωκυτούς τε καὶ Στύγας καὶ ἐνέρους καὶ ἀλίβαντας καὶ ἄλλα, ὅσα τούτου τοῦ τύπου ὀνομαζόμενα φρίττειν δὴ ποιεῖ ὡς οἴεται πάντας τοὺς ἀκούοντας.*[1] Wie immer man über *ἔνεροι* denkt, mag man es von *ἔνερθε(ν)* her als *inferi* fassen oder es mit den Alten an *ἔρα* 'Erde' anknüpfen, so viel ist klar, die vier Beispiele ordnen sich zu zwei Paaren, zwei Bezeichnungen von lokalem Charakter und zwei für die Toten selbst. Wie zwingend das ist, lehrt am besten die Scholienüberlieferung, aus der hervorgeht, daß man den Versuch, *ἀλίβαντας* auch bei Plato lokal zu erklären, wohl oder übel aufgeben mußte. Parisinus *A* hat das Scholion[2]: *ἐνέρους τοὺς νεκρούς, ἀπὸ τοῦ ἐν τῇ ἔρᾳ, ὅ ἐστιν γῇ, κεῖσθαι. ἀλίβαντας δὲ τόπους ἐν Ἅιδου εἶναι μυθεύονται, διὰ τὴν τῆς λιβάδος ἀμεθεξίαν τῶν νεκρῶν* (ebenso natürlich Venetus t, der nur noch *καὶ* vor *μυθεύονται* einschiebt). Die anderen Quellen haben dagegen den zweiten

[1] Ficinus übersetzte *ἀλίβαντας* mit *nihil gustantes* (die nichts libiert bekommen). Nicht wenige Platohss. verdeutlichen die Etymologie durch die Orthographie *ἀλειβαντας*, selbst *AΠ*t haben so von erster Hand. Doch steht die Kürze der zweiten Silbe durch das Callimacheum fest. — Das vielbesprochene und schon in jungen Hss. mit Konjekturen bedachte *ὡς οἴεται* kann hier unerörtert bleiben.

[2] Es ist wohl ohne weiteres einleuchtend, daß diese Fassung sich erklärt aus der Abhängigkeit von Cornutus *ἐπιδρ.* 34 p. 235 G.: *ἐντεῦθεν ὑπονοητέον καὶ τοὺς ἀλίβαντας μεμυθεῦσθαι* <*τόπους*> *ἐν Ἅιδου εἶναι* (*εἰσί* codd.), *διὰ τὴν τῆς λιβάδος ἀμεθεξίαν τῶν νεκρῶν*. Die Verbesserung wird durch den Vergleich mit dem Platoscholion gefordert. Lang tilgt die ganze Stelle mit Unrecht. Beachtenswert ist übrigens, daß Proclus (1, 118, 13 Kroll) sich über *ἀλίβαντας* ausschweigt. Desgleichen meidet das Wort die Vorlage Plutarchs (der es selber ganz gut kennt) in der von Plato abhängigen Erörterung in der Schrift *πῶς δεῖ τὸν νέον ποιημάτων ἀκούειν* 17 B ff. Das Timaeusglossar in seinem jetzigen Zustande versagt auch.

Satz so: *ἀλίβαντας δὲ τόπους ἐν Ἅιδου ἢ καὶ αὐτοὺς τοὺς νεκροὺς νοητέον, διὰ τὴν τῆς λιβάδος ἀμεθεξίαν.* Die lokale Auffassung war eben bei der Platostelle gar zu unnatürlich. Entstanden ist sie, das wird man zugeben müssen, sicherlich nicht durch Plato, sie stammt demnach höchstwahrscheinlich aus der offenbar als sehr wichtig erachteten Sophoclesstelle.[1]

Mag nun auch zweifelhaft bleiben, in welchem Sinne der Tragiker *ἀλίβας* als *nomen orcinum* verwandte, der bei ihm vorhandene Gegensatz zu *ζῶντι* (d. h. *διερῷ*) *ποδί* zeigt jedenfalls, daß die Deutung „ohne *λιβάς*" bis auf Sophocles zurückgeht.[2]

---

[1] Man beachte, daß auch in der lexikographischen Überlieferung ein Doppelartikel umläuft: *ἀλίβαντες* oder *ἀλίβαντας* (zu Plato) und *ἀλίβας* (zu Sophocles).

[2] Es genügt, die Zeugnisse dafür in der Anmerkung zusammenzustellen, so daß das schon Angeführte ergänzt wird. Zu Didymus (fr. 248 Schm.) und Cornutus *ἐπιδρ.* 34, beide schon erwähnt, tritt der Arzt Athenaeus von Attalia und seine Schule bei Galen *π. κράσεων* 1, 3 (I, 522 K.). Es folgt Plutarch *qu. conv.* 8, 10, 736 A (zitiert von Eustath zu *ζ* 201) und *aqua an ignis utilior* 2, 956 A. Erwähnt sei auch der Scherz Lucians, der einen infernalischen Demagogen *Κρανίων Σκελετίωνος Νεκυσιεὺς φυλῆς Ἀλιβαντίδος* nennt (Necyom. 20). Die Scholien und Lexika sind meist schon angeführt. Bei Hesych unter *ἀλίβας* erscheint neben einem rätselhaften *νεκρὸς ἢ βροῦχος* auch *ποταμός* und *ὄρος* (falls das letztere nicht *ὄξος* ist). Das Gewöhnliche hat er unter *ἀλίβαντες* und *διερόν*. Alle drei Bedeutungen (*νεκρός, ποταμὸς ἐν Ἅιδου, ὄξος*) stehen bei Suidas unter *ἀλίβας* und in Bekkers Anecd. 376, 21, sowie in Reitzensteins Photius 74, 25. Ein Unterweltsfluß, der so heißt *ἀπὸ τοῦ ἅπαντα ξηραίνειν καὶ μηδὲ λιβάδα ἔχειν* (also wohl ein Feuerstrom) im Et. M. unter *Κωκυτός* und (neben dem Essig) bei Suidas unter *Κήρ*, auch in Rabes Lucianscholien 43, 3 ff. Die Tradition der Etymologika und Zugehöriges im übrigen geordnet von de Stefani an der oben S. 449 genannten Stelle. Die Sache gehörte nicht nur in den Artikel *ἀλίβας* selbst; vgl. Et. Gud.: *ἀλίβας παρὰ τὸ λιβάδα καὶ ὑγρότητα μὴ ἔχειν. καὶ εἰς τὸ Ἄζω καὶ Ζωννύω καὶ Ὑγιής* und demnach unter *ἄζω* bei Orion und *ὑγιής* bei Orion, Et. Gud. und Magn. — Schließlich sei der Vollständigkeit halber noch angeführt, daß der Ausdruck auch ins Lateinische übergegangen ist: *abantes mortui* (mg. recentissima manu *alibantes* et alia quaedam quae legi non potuerunt,

2

Ist nun diese antike Deutung möglich? *Τοὺς νεκροὺς αὐαίνεσθαι καὶ ἀλίβαντας εἶναι*, wie Didymus sagt, stimmt an sich gut zu den Vorstellungen, daß die Toten die Trockenen, Dorrenden, Durstigen sind; vgl. Gruppe, Gr. Myth. II 831. Die Wortbildung — privatives *α* und Suffix *ant* am Stamme von *λείβω* —, diese zunächst außerordentlich befremdliche Bildung würde man hinnehmen müssen. Denn angeknüpft an Muster wie *ἀδάμας ἀκάμας*, wo *ἀδάματος ἀκάματος* vermitteln konnten[1], haben wir ein ziemlich genaues Analogon in zwei homerischen Namen, in *Φείδας* (*N* 691) und dem schon von Herodian mit *ἀλίβας* zusammengestellten *Ἀφείδας* (*ω* 305). Die Differenz zwischen *ει* und dem durch Callimachus für *ἀλίβας* gesicherten *ῐ* fällt kaum ins Gewicht. Die durchgefühlte Bedeutung schloß in dem einen Falle (ganz abzusehen von der Menge andrer Namen mit *Φειδ*-) die Namensbildung an *φείδομαι*, *φειδώ*, *φειδωλή* an, in dem anderen Falle konnte verständlicherweise der Zusammenhang weniger mit *λείβω* selbst als mit *λιβάς*, *λίβος*, *λιβρός* usw. naheliegend sein. Denn 'ohne Spende' war ja bei der Sitte der Totenspenden sinnlos[2], erfordert war 'ohne (Lebens)saft'. Man kann schließlich auch das nicht gegen die Analogie von *Ἀφείδας* einwenden, daß dies Wort insofern andersartig sei, als es eine ausgesprochen aktive Bedeutung habe, der 'Nichtsparer' oder 'Verschwender'. Diese Interpretation, das sei nebenher bemerkt, ist schon deshalb höchst unwahrscheinlich, weil sie fast

---

cod. Sang. 912; *quos (qd̄* Vat.) *greci elibantes appellant,* codd. Cassin. 218 et Vat. 1469, saec. X) C Gl L IV 201. Ferner in den Exzerpten aus Glossarien des IX. und X. Jahrh. *abantes mortui quos greci alibantes* (vl *aliuantes, aliquantes*) *appellant* ibid. V 435. Des Lucilius *abzet* (*absens* Marx 581) hat nichts mit der Glosse zu tun (Goetz C Gl L VI 1, 11).

[1] Vgl. Brugmann *Griech. Gramm.*[3] § 214.

[2] Vermutlich deshalb lesen wir im Et. M. unter *ἀλίβαντας* den ganz vereinzelten Einfall: *ἄλλοι* <*τοὺς*> *διὰ πενίαν ἀτάφους* (wohl nachlässig für *ἀσπόνδους*).

mit Notwendigkeit zur Textänderung führt. Odysseus fingiert ein Personale: υἱὸς Ἀφείδαντος Πολυπημονίδαο ἄνακτος, αὐτὰρ ἐμοί γ' ὄνομ' ἐστὶν Ἐπήριτος. Wer hier unter Ἀφείδας den 'Verschwender' versteht, kann freilich den 'Leidenreich' als Vater nicht gebrauchen, sondern wünscht einen 'Güterreich' zu haben und wird deshalb im Anschluß an Cobet Πολυπαμμονίδαο ändern (vgl. Cauer, Grundfragen[2] 148). Warum aber soll Ἀφείδας nicht 'Unverschont' heißen, passiv und zuständlich wie Ἀδάμας, Ἀκάμας? Auf 'Unverschont' führt auch Ἐπήριτος, das doch wohl der 'Bestrittene', 'Bekämpfte' bedeutet. Also auch semasiologisch steht der Name Ἀφείδας für ein ἀλίβας, im antiken Sinne aufgefaßt, mit hinreichender Analogie ein. Die Bildung selbst, so auffällig sie sein mag, wir müßten sie hinnehmen. Dennoch wird jeder das Gefühl haben, daß etwas Künstliches und Unbefriedigendes in dieser antiken Lehre steckt. Das liegt einmal daran, daß mit λείβω, λιβάς nicht der richtige Ausdruck für die Sache gewählt wäre. In der Bedeutung 'Spende' ist es völlig unmöglich, und 'Naß', 'Feuchtigkeit' kann darin nicht in jenem gleichsam vitalistischen Sinne stecken, der doch vorausgesetzt wird. Denn 'tropfen', 'träufeln' ist hier die primäre Vorstellung.[1] Man erwartet zu solcher Bildung vielmehr ein Wort verwendet zu finden, wie etwa ἰκμάς, ganz abzusehen davon, daß als das beseelende Element nach ältester Auffassung, wenn es nicht als 'Hauch' erscheint, das Blut betrachtet wird, wozu λείβω λιβάς usw. gewiß keine ursprünglichen Beziehungen haben.[2] Und dazu kommt noch, daß wenigstens Plato von den ἀλίβαντες denn doch eine ganz andere Vorstellung gehabt zu

[1] Dies wird besonders auch deutlich aus Hesychs λίψ· πέτρα, ἀφ' ἧς ὕδωρ στάζει, wonach auch das bei Richtigkeit der antiken Deutung mit ἀλίβας unmittelbar zu vergleichende ἄλιψ· πέτρα zu erklären ist, offenbar πέτρα ξηρά, ἀφ' ἧς ὕδωρ μὴ στάζει.

[2] Wenn ich nicht irre, ist die Beziehung zwischen 'Wasser' und 'Leben' ursprünglich eher semitisch als griechisch; vgl. R. Smith *Die Religion der Semiten* (deutsch von Stübe, Freiburg 1899) S. 95. 132.

haben scheint. Er zählt den Ausdruck zu denen, ἃ φρίττειν ποιεῖ πάντας τοὺς ἀκούοντας. Und νέρτεροι 'die Unterirdischen' hat auch diese Wirkung. Aber die 'Saftlosen', die 'Dürren', oder richtiger die 'Tropfenleeren', war darin das φρικῶδες wirklich so außerordentlich groß, daß das Wort als ein besonders schauerliches aus der Zahl der übrigen hervorgehoben zu werden verdiente? Vielleicht hat solche Erwägungen, ganz alleinstehend, schon der antike Gelehrte angestellt, dessen Meinung wir bis jetzt beiseite gelassen haben und dem wir uns nunmehr zuwenden wollen.

3

Das Wort war bei Hipponax belegt, und zwar in einem von dem ursprünglichen bereits entfremdeten Sinne, welcher Sinn aber allerdings die Anknüpfung an μὴ λείβεσθαι (= μὴ σπένδεσθαι) nahelegen konnte. Es war mithin keinesfalls ausgeschlossen, daß ein äußerer Zufall des Wortes ursprüngliche Bedeutung verdunkelt hatte. Einen Anlaß dazu konnte die ionische Psilose geboten haben. Die Späteren, und zwar schon Sophocles, waren vielleicht nur hierdurch, weil das Wort undurchsichtig geworden war, zu ihrer irrigen Auffassung gelangt. Wie? Wenn die Toten, soweit der fragliche Ausdruck sie bezeichnete, ursprünglich die auf dem Meere Wandernden oder Schweifenden, wenn sie Halibanten waren? Das wäre eine formal wie sachlich tadellose griechische Bezeichnung, passend namentlich für solche, die auf dem Meere umgekommen waren und deren Seelen nun geheimnisvoll über dem Wasser wandeln. In wohlverständlichem Gegensatz hätte gerade diese Totengeister Plato neben die ἔνεροι gestellt, die andere Art Totengeister, die in der Erdentiefe hausen. Schauerlich, wie es die Platostelle erfordert, wären diese Halibanten auch, sie würden sich ja nahe genug den fürchterlichen Harpyien zugesellen, Seelenwesen, die zugleich Sturmgeister und Menschen hinraffende Todesdämonen

sind. Man könnte in der Tat ganz selbständig auf diese Lösung des Rätsels verfallen. Sie ist aber bereits antik. Der um seines letzten Teiles willen bereits S. 455, Anm. 1 angeführte und wohl sicher auf die Platostelle bezügliche Artikel aus Et. M. unter *ἀλιβάντας* (verschieden von dem Artikel *ἀλίβας*) lautet: *τοὺς ἐν θαλάσσῃ τελευτήσαντας. ἢ τοὺς ξηρούς. ἄλλοι* <*τοὺς*> *διὰ πενίαν ἀτάφους.*[1] Ich meine, die alte und zugleich neue Deutung ist schlagend richtig.

Auf das Meer als Totenreich in größerem, religionsgeschichtlichem Zusammenhange hier einzugehen muß ich mir versagen, schon weil mich solcher Versuch auf mir nicht aus erster Hand vertraute Gebiete führen würde. *Non omnia possumus omnes.* Kenntnisreichere und Mutigere werden diese Lücke überreich auszufüllen wissen[2]. Für das Dämonische an der Fähigkeit des Wasserwandelns finden sich Belege gesammelt bei de Jong, Das antike Mysterienwesen (Leiden 1909) S. 294ff. Natürlich fehlen dabei auch die Stellen nicht, wo der Heiland seinen Jüngern über dem Seespiegel wandelnd erscheint. Matth. 14, 25ff.: *καὶ ἰδόντες αὐτὸν οἱ μαθηταὶ ἐπὶ τὴν θάλασσαν περιπατοῦντα ἐταράχθησαν λέγοντες, ὅτι φάσματά ἐστι. καὶ ἀπὸ τοῦ φόβου ἔκραξαν*; vgl. Marc. 6, 48ff., Joh. 6, 19. Die Angst vor den 'Seewandlern' zeigt sich auch in der Wundererzählung Phylarchs von den pontischen Thibiern (fr. 68 FHG 1, 354). Sie besitzen die geheimnisvolle Gabe der Seegespenster, *non posse mergi, ne veste quidem degravatos*, aber sie sind zugleich *ὀλέθριοι*; sie haben den bösen Blick, ja mehr noch: *τὸ βλέμμα καὶ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν διάλεκτον αὐτῶν παραδεχομένους τήκεσθαι καὶ νοσεῖν.*

---

[1] Sylburg und Gaisford drucken im Lemma *ἀλιβάντας*. Wenn das Gewähr hat, so ist es doch hinsichtlich des Akzentes unerheblich; vgl. *λυκάβας, κιλλίβας, ὀκρίβας.* — Ob übrigens Hesychs *ἀλιβατεῖ· ἀφανίζει* in diesen Zusammenhang gehört, möge unentschieden bleiben; vgl. *ἀλιβδύειν.* — Noch sei bemerkt, daß Ellendt für *ἢ τοὺς ξηρούς*, was doch die verbreitete Lehre andeuten soll, *ἢ τοὺς ἐπὶ ξένης* wollte (*Lex. Soph.* von Ellendt-Genthe 27).

[2] Vgl. Radermacher, das Jenseits im Myth. d. Hell. (Bonn 1903) 73ff.

Immerhin erscheinen die Zeugnisse für den Glauben an die 'Seewandler' sehr sparsam.[1] Man darf wohl annehmen, daß Ausdruck wie Vorstellung schon früh in die niedrigsten Schichten herabsanken und dort ihr Dasein weiter fristeten, dort natürlich in ungebrochener Kraft, wenigstens insofern als die Erhaltung des Hauchlautes das Wort durchsichtig erhielt. Das scheint, trotz Sophocles, im attischen Volke der Fall gewesen zu sein, so wird die Platostelle verständlich. Dagegen in Ionien hat zunächst der Geist des höfischen Epos, in seiner Aufgeklärtheit den trüben Spukgestalten des Volksglaubens abgeneigt, Wort und Vorstellung sich ferngehalten. Wohl beklagt man den Armen, der auf dem Meere ertrinken muß, *οὗ δή που λεύκ' ὀστέα πύθεται ὄμβρῳ || κείμεν' ἐπ' ἠπείρου, ἢ εἰν ἁλὶ κῦμα κυλίνδει* (α 161 f.), aber keine Spur davon, daß die Seele des Mannes, *τὸν ὤλεσε πόντος ἀναιδής*, als Seegespenst ruhelos umgehen und über dem Meere wandeln muß. Er bekommt eben sein Kenotaph, wie der wackere Korinthier Dveinias, und der Sänger versichert klagend *μετριώτερον ἂν τὴν συμφορὰν ἐνεγκεῖν, εἰ κείνου κεφαλὴν καὶ χαρίεντα μέλεα || Ἥφαιστος καθαροῖσιν ἐν εἵμασιν ἀμφεπονήθη* (Archil. fr. 12 B; über solche Motive in der hellenistischen und römischen Dichtung vgl. Nordens Komm. zur Aeneis VI S. 225 f.). Die Literaturunfähigkeit der Halibanten hat sich wohl früh entschieden[2]. In Ionien ward das Wort obendrein durch die

---

[1] Ich darf dazu wohl auch Lukians als 'Phellopoden' maskierte 'Seewandler' rechnen. *Ver. hist.* II 4: *καθορῶμεν ἀνθρώπους πολλοὺς ἐπὶ τοῦ πελάγους διαθέοντας κτλ.* Mit dem Erwerb ihrer rationellen Korkfüße sind sie auch im übrigen rationell geworden, haben alles Unheimliche abgestreift und verabschieden sich zuletzt mit freundlichem Seemannsgruß, *εὔπλοιαν ἐπευξάμενοι*. — Stellen, wo es sich um Wasserwandeln infolge von Zauberei handelt, lasse ich hier beiseite.

[2] Immerhin mag ein Schauer des alten Glaubens noch die Verse des Arimaspenepos umwehen, die vom Elend der Schiffer handeln: *θαῦμ' ἡμῖν καὶ τοῦτο μέγα φρεσὶν ἡμετέρῃσιν· ἄνδρες ὕδωρ ναίουσιν ἀπὸ χθονὸς ἐν πελάγεσσι κτλ.* Daß der Verfasser *περὶ ὕψους* (10,4) darin mehr *ἄνθος* als *δέος* empfindet, ist begreiflich.

Psilose undurchsichtig. Als ein konventioneller Ausdruck für *νεκρός* lebte es weiter, und das Volk dort, das kein Grauen mehr bei dem Ausdruck fühlte, benannte damit den 'toten Wein', den Essig. Hierdurch bahnte sich eine neue etymologische Auffassung an, die vielleicht zunächst wirklich volksetymologisch im engeren Sinne war, *ἀπὸ τοῦ μὴ σπένδεσθαι*. Ihre Weiterführung im naturphilosophischen Sinne, als Gegensatz zu *διερός*, wird dann wohl dem eigentlichen Aufklärungszeitalter, vor allen den *παλαιοὶ Ὁμηρικοί* zu danken sein, und es ist nicht wunderbar, daß wir in deren Banne wohl Sophocles finden, durch den sich wieder Aristarch und die Späteren imponieren ließen, Plato dagegen nicht. Ich meine, so legen sich die verwickelten Tatsachen gut auseinander. Eine innerliche und wertvolle Bestätigung würden wir indessen gewinnen, wenn auch in diesem Falle, wie es bei anderen ähnlichen Dingen geschehen ist, von der zurückgedrängten und schon früh verschollenen Vorstellung doch auch in der aufgeklärten homerischen Welt noch ein Rudiment stehen geblieben wäre, das, scheinbar erstarrt und abgestorben, sein eigentliches, inneres und geheimes Leben erst wiedergewönne, wenn man den alten Gedankeninhalt darin von neuem aufweckte. Dieser Fall liegt, glaube ich, wirklich vor, und damit gelangen wir (unerwartet genug) zuletzt noch zu einem zwar bescheidenen, aber vielleicht doch nicht ganz unwichtigen Beitrag — zur Leukas-Ithakafrage.

4

Bei Dörpfeld und seinen Anhängern spielt eine nicht unbedeutende Rolle der Formelvers

οὐ μὲν γάρ τί σε πεζὸν ὀίομαι ἐνθάδ' ἱκέσθαι.[1]

Man findet, er bestätige vortrefflich eine Lage von Ithaka, bei der es nicht ausgeschlossen war, daß der Fremde auch auf

[1] *α* 173 Telemach zu Athena-Mentes; *ξ* 190 Eumäus zu Odysseus; *π* 59 (mit *ἕ* statt *σε*) Telemach zu Eumäus, den Odysseus betreffend; ebd. 224 Telemach zu Odysseus.

dem Landwege eintraf (mit oder ohne Fähre); vgl. jetzt besonders Cauer, Grundfragen² 247f. Zuzugeben ist auf jeden Fall, daß die frühere Erklärung, wonach ein Scherz vorläge, unhaltbar ist. Nicht weil der Scherz sehr fade und dürftig ist — an stereotype Wendungen dieser Art darf man nur bescheidene Anforderungen stellen —, sondern einfach, weil mindestens die Stelle π 224 diese Erklärung schlechthin ausschließt. Wie sollte Telemach, der sich soeben erst aus der langen, tränenvollen Umarmung des wiedergefundenen Vaters gelöst hat, nun wo er endlich Worte findet, zu einem derartigen Scherze aufgelegt sein? Man hat denn auch eine andere Erklärung ersonnen, bei der nun freilich, sehr im Gegensatz zu Dörpfelds realistischer Deutung, gerade das *ἀδύνατον*, das der Formelvers ausspricht, als *ἀδύνατον* zur eigentlichen Hauptsache wird, zur Pointe der Redensart (vgl. Vollgraff, Ilbergs Jahrb. 19, 1907, 624f.). Es handelt sich stets um eine unerwartete oder überraschende Begegnung. Da ist es eine ganz natürliche Regung nicht nur der antiken Religiosität, daß ein Zweifel wach wird, ob bei dem Zusammentreffen auch alles mit rechten Dingen zugeht. Auch sonst ist es namentlich für die ältesten Zeiten, wo der Verkehr beschränkt ist und die Verhältnisse jene bekannte Anschauung veranlaßten, nach der bei den Römern *hostis* den Fremdling und den Feind zugleich bedeutet, durchaus verständlich, daß man den unerwartet auftauchenden Fremden nicht ohne argwöhnische Scheu betrachtet. Diese Scheu wird bei religiöser Stimmung sich leicht in den Zweifel umsetzen, ob es wohl ein Geschöpf von Fleisch und Blut ist, nicht etwa ein Wesen aus der Zahl der *κρείττονες*, das der Überraschte vor sich sieht. *Ut in hodiernum inopinato visos caelo missos . . . nominamus*, sagt noch von seiner Zeit Minucius Felix, Oct. 21, 7. Das römische Sprichwort bestätigt das; vgl. die Erklärer zu Tibull I 3, 90 und Iuvenal 2, 40, sowie Otto, Sprichwörter der Römer, 62. 344.

Nichts ist gewöhnlicher, als daß ursprünglich religiös empfundene Wendungen dieser Art zu konventionellen Ausdrücken der Überraschung überhaupt werden, die man nicht nur vor Unbekannten, sondern auch vor überraschend begegnenden Bekannten leichthin verwendet. *Τί σὺ θεὸς πρὸς ἀνθρώπους;* mit dieser Frage begrüßt bei Herodas 1, 9 die überraschte Frau einen zwar wohlbekannten, aber unerwarteten Besuch. Was insonderheit die Odyssee anlangt, so hat man mit Recht auf Penelopes Verhalten dem fremden Bettler gegenüber hingewiesen. Sie hat ein rätselhaftes Zutrauen zu dem fremden Manne. Das kommt darin zum Ausdruck[1], daß sie von vornherein ganz unbefangen und gleichsam ungehemmt durch den sonst üblichen Zweifel ohne jeden Zusatz ihre Frage nach seiner Herkunft ausspricht (105). Aber der wunderbare Fremde weicht der Antwort aus (115ff.). Da ist es begreiflich, daß sein seltsames Wesen sie nachdenklich macht, und in der Wiederholung lautet nun ihre Frage anders:

ἀλλὰ καὶ ὥς μοι εἰπὲ τεὸν γένος, ὁππόθεν ἐσσί.
οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρης.

„Du bist ja doch hoffentlich ein Menschenkind, wie wir andern auch", das etwa will sie damit sagen. Wieder kleidet sich die zweifelnde Gedankenregung in eine sprichwörtliche Formel, und wieder ist es gerade ein *ἀδύνατον*, worin die Pointe der Redensart besteht, einer Redensart überdies, die genau wie der uns beschäftigende Formelvers unmittelbar an die stehende Frage nach dem wer? und woher? sich anschließt. Es kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß hiermit das Wesen unseres Formelverses richtig erfaßt ist. Man wird nun einräumen:

[1] Diese feine, indirekte Ethopoiie ist dem Dichter wohl zuzutrauen. Etwas Vergleichbares ist die Art, wie in der Nekyia die Mutter des Odysseus vorzeitig und noch ehe sie durch den Bluttrunk Bewußtsein erlangt hat, zu dem Sohne sich hindrängt (84ff.). Das Geheimnis verwandtschaftlicher Zuneigungsgefühle wird in seiner Wirkung kundgetan. Sie überspringen die natürlichen wie die herkömmlichen Hemmungen.

gab es eine Zeit, wo unheimliche Seegespenster über das Meer wandelten, wirklich und wunderbar als *πεζοί*, als *ἁλίβαντες* im eigentlichen Sinne, dann wird die in unserer Odyssee natürlich schon verblaßte und erstarrte Redewendung erst wieder recht lebendig. Ein Ausdruck scheuen Zweifels, enthält sie zugleich etwas das Bangen Wegwischendes und damit etwas Apotropäisches. Es liegt etwas wie ein verstohlenes Sichbekreuzen darin. Auch bei Telemachs Frage an den Vater ist's noch eine letzte Regung abklingenden Angstgefühles; denn nicht umsonst hat er noch kurz vorher (π 194f.) bangend sich gewehrt: *οὐ σύ γ' Ὀδυσσεύς ἐσσι πατὴρ ἐμός, ἀλλά με δαίμων θέλγει.* Da haben wir deutlich jene Sorge vor dem Übernatürlichen, die uns beschäftigt. Erst bei dieser Annahme eines religiösen Ursprunges der Redensart erklärt sich nach meiner Meinung überhaupt der Umstand ganz ungezwungen, daß eine Formel, eine stehende Wendung in derartigen Situationen einer überraschenden Begegnung sich entwickelt hat. Diese Formel steht nun da, so erhaben auch über den niedren Geisterspuk das Epos sich fühlt, als ein Rudiment des verschollenen Halibantenglaubens, nur noch halb verstanden, vielleicht auch schon völlig unverstanden, wie so vieles Abgestorbene durch den Stilzwang der epischen Dichtgattung erhalten. Heimisch sein konnte die Redensart, wenn anders sie gerade aus ihrem *ἀδύνατον* ihre eigentliche Daseinsberechtigung gewann, nur dort, wo der Landweg schlechthin ausgeschlossen ist und deshalb die Ankunft zu Fuß nur auf übernatürliche Weise erfolgen kann. Mithin ist der berühmte Formelvers ein Zeugnis nicht für, sondern gegen Leukas.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in etwa vier Jahrgängen schließen. Mit Band XII (1909) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

2 Die afrikanischen Religionen 1907—1910

Von **Carl Meinhof** in Hamburg

Das Erscheinen des dritten Teiles zum zweiten Bande der Völkerpsychologie von Wilhelm Wundt bedeutet für die Religionsforschung in Afrika insofern einen sehr wesentlichen Fortschritt, als Wundt sich hier sehr ausführlich mit dem Märchen und dem Sprichwort beschäftigt. Diese wichtigen Quellen für die Erforschung mythologischer und moralischer Vorstellungen, wie sie im Volksmunde leben, fließen ja in Afrika sehr reichlich, und es ist für den afrikanischen Linguisten eine besondere Freude, zu sehen, daß dieser Reichtum von berufener Stelle anerkannt wird. Die verschiedenen Arten der Märchen lassen sich gerade in Afrika gut belegen, und die neuere Literatur hat hier zu den alten Schätzen Wichtiges und Wertvolles hinzugefügt. So ist zu hoffen, daß der Religionsforscher noch weiteres Material erhält und so vielleicht im

Laufe der Zeit in den Stand kommt, die verschiedenen Märchen- und Sagenstoffe nach ihren Wandlungen und Wanderungen zu verfolgen und ihre ursprüngliche Heimat besser zu ermitteln, als wir das heute können.

In der linguistischen Literatur der letzten Jahre finden sich wieder eine große Anzahl solcher *Märchen* und *Sprichwörter*, z. B. in Wolff, Grammatik der Kinga-Sprache, Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen. Band III. Berlin 1905; P. J. Hendle, Die Sprache der Wapogoro, ebenda, Band VI. Berlin 1907; E. Kotz, Grammatik des Chasu (Pare), ebenda, Band X. Berlin 1909; J. Raum, Versuch einer Grammatik der Dschaggasprache, ebenda, Band XI. Berlin 1909; Lademann, Tierfabeln und andere Erzählungen im Suaheli, ebenda, Band XII. Berlin 1909; F. W. H. Migeod, The Mende Language, London 1908. Vor allem verdient unsere Aufmerksamkeit E. Jacottet, The treasury of Ba-Suto Lore. Vol. I. London, Trübner, 1908, eine Sammlung von Originaltexten mit englischer Übersetzung, die sehr viel religionswissenschaftlich wichtigen Stoff enthalten; Schuler, Die Sprache der Bakwiri, Mitteilg. des Seminars f. orient. Sprachen, 1908, vgl. besonders die Chamäleonfabel S. 205; Hurel, La Langue Kikerewe, ebenda, 1909; Häflinger, Kimatengo, ebenda, S. 133 usw. Vgl. außerdem J. Schönhärl, Volkskundliches aus Togo. Dresden u. Leipzig 1909, mit vielen Märchen und Sprichwörtern. Ein gutes Beispiel für die Fähigkeit des Afrikaners, fremde Stoffe zu assimilieren, gibt uns A. Werner, die den Nachweis führt, daß eine ganz afrikanisch anmutende Geschichte indisch ist (the Bantu Element in Swahili Folklore, Folk-Lore, Dec. 1909, S. 438).

Eine sehr ausführliche Darstellung hat der *Totemismus* erfahren in J. G. Frazer, Totemism and Exogamie, London 1910. Hier ist besonders der afrikanische Totemismus ausführlich behandelt, und der Verfasser hat nicht nur die vorhandene Literatur sehr sorgsam zusammengetragen, sondern

auch von ungedruckten Materialien ausgedehnten Gebrauch gemacht. So sind sehr wichtige Mitteilungen von Rev. Roscoe C. M. S. über Baganda und Bateso, von Hollis über die Masai und andere Quellen benutzt. Von der großen Fülle der wichtigen Darlegungen, die uns einen überraschenden Einblick in den Reichtum des Stoffes gewähren, hebe ich besonders hervor, daß bei den Kamba in Ostafrika etwas vorkommt, was an die „Frau des Jenseits" bei den Eweern (Togo) erinnert. Siehe Band II, S. 423/24.

Frazer gibt zu, daß die Verwandlung der Seelen von Toten in Tiere in Afrika gut belegt ist, und bezieht sich mit Recht auf Callaway[1], der dafür unwiderlegliche Beispiele aus dem Glauben der Zulu anführt. Aber er bestreitet, daß diese Vorstellung, die besonders von den Schlangen gilt, etwas mit dem Totemismus zu tun hat, denn er versichert gegen Theal, daß gerade diese Tiere nirgends in Afrika als Stammestiere vorkämen.[2] Doch vgl. u. a. unten Rehse, der die Schlangen als Totem der herrschenden Klasse in Kiziba nachgewiesen hat. A. de Calonne Beaufaict, Zoolâtrie et Totémisme chez les peuplades septentrionales du Congo Belge. Revue des études ethnogr. et sociolog., 1909, S. 193/5, erinnert daran, daß die verschiedenen mythologischen Beziehungen zur Tierwelt sorgsam zu unterscheiden sind, da nicht jede Tierverehrung schon Totemismus ist.

Arnold van Gennep, les rites de Passage, Paris 1909, verdient besondere Beachtung deshalb, weil er mit Recht den Unterschied der physiologischen und sozialen Mannbarkeit betont. Er versteht die in Afrika so weit verbreitete Beschneidung soziologisch, ebenso wie andere Verstümmelungen des Körpers. Jedenfalls ist das sicher, daß sie heute eine Einrichtung von rein sozialer Bedeutung in Afrika ist. Ich bin auch nicht zweifelhaft,

[1] Religious System of the Ama-Zulu. London 1870.

[2] Über den Zusammenhang zwischen Speiseverbot und Verwandtschaft s. Dempwolff *Deutsches Kolonialblatt,* 1. Januar 1909, S. 22ff.

daß ihre Entstehung weder sanitär[1] noch erotisch ist, wiewohl zuzugeben ist, daß heute nach mannigfachem Zeugnis der Missionare gerade die Frauen auf der Beibehaltung der Beschneidung bestehen, und daß dafür von ihnen gerade erotische Gründe angeführt werden. Wie schwierig es aber auch hier ist, den wahren Grund zu finden, mag das Beispiel beweisen, das H. Virchow gibt (Zahnverstümmelungen der Hereros. Zeitschr. für Ethnographie 1908, S. 930—932), wonach die Frauen der Herero schwerer zur Aufgabe der Zahnverstümmelung zu bewegen sind als die Männer. Und doch erklärt sich mir die Entstehung des Phänomens so nicht. Ich kann wohl verstehen, daß für eine schon einigermaßen entwickelte Gesellschaftsordnung der Gebrauch wichtig ist. Aber das macht nur seine Beibehaltung verständlich, nicht seine Entstehung. Ich kann mir seine Entstehung doch nicht anders psychologisch vermitteln, als daß er zuerst eine magische Handlung war zur Abwehr irgendwelches Unheils, und daß er dann adoptiert wurde als Zeichen einer sozialen Gliederung. Vgl. hierzu die Erklärung jenes Nondi bei Hollis, the Nandi, S. 99. Die Meinung von Preuß hat Gennep aber nicht getroffen in seiner Kritik S. 106. Preuß spricht nur von Zahnverstümmelungen, die allerdings als mit der Beschneidung zusammengehörig von den Afrikanern empfunden werden. Vgl. oben den Aufsatz von Virchow. Das Ausschlagen der Zähne, nicht die Beschneidung soll dem Hauch den Weg frei machen. Vgl. noch unten die Begräbnissitte der Kuanjama. Wenn Preuß meint S. 416, daß die Beschneidung nach Ansicht der Eingeborenen zur Zeugung helfe, so ist das, wie der Zusammenhang ergibt, magisch und nicht physiologisch zu verstehen.

Unsere Kenntnis der Mannbarkeitsfeste ist in ganz hervorragender Weise gefördert durch die ebenso ausführlichen wie

[1] Doch vgl. Johnston *George Grenfell and the Kongo,* London 1908, wo S. 576 ein sanitärer Grund von einem Eingeborenen angegeben wird.

sorgsamen Studien von Weule, s. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten, Ergänzungsheft 1. 1908.

Es ist bisher wohl niemand gelungen so viel von diesen Geheimnissen zu erfahren. Sogar Bilder der Buschhütten konnte er geben und alle z. T. höchst verwerflichen Details der Mädcheneinweihung. Die Maskentänze, auch mit Verwendung von Stelzen, hat er ebenfalls bildlich dargestellt, er fand „Teufels“masken mit Hörnern, und Tiermasken. Beachtenswert scheint mir noch, daß die Makua irimu „oben“ nennen, das mit Suah. kudzimu eines Stammes ist, und das Geisterreich bedeutet, das man sonst unten sucht. Ähnlich liegt die Sache bei den Sotho, wo leχodimo der Himmel bedeutet. Makua und Sotho gehören auch sprachlich eng zusammen.

Die *Literatur* ist im einzelnen sehr gewachsen, so daß es fast unmöglich ist, hier ein erschöpfendes Bild zu geben. Ich muß mich deshalb darauf beschränken, das auszuführen, was mir besonders bedeutsam zu sein schien. Zur Ergänzung des oben Gesagten verweise ich auch auf den von mir geschriebenen Abschnitt „Aus dem Seelenleben der Eingeborenen“ in Dr. Karl Schneider, Jahrbuch über die deutschen Kolonien, Band I—III, Essen 1908/10, sowie auf die ausführlichen Literaturangaben bei Frazer, a. a. O. Ferner verweise ich auf die neu erscheinende „Zeitschrift für Kolonialsprachen“, die ich seit dem 1. Oktober 1910 im Verlage von D. Reimer in Berlin und C. Boysen in Hamburg herausgebe, und die natürlich eine Reihe religiöser Texte bringen wird. Außerdem steckt in den Missionszeitschriften eine Fülle ungehobener Schätze. Ich bin nicht imstande, das alles auszuführen. Auch im Anthropos und im Journal of the Afric. Society sind noch kleine Aufsätze außer den angeführten enthalten, die ich der Kürze halber übergehe.

Im Gebiet der **Bantusprachen** sind eine Anzahl sehr wertvoller Publikationen zu verzeichnen. E. Nigmann, Die Wahehe. Berlin 1908, bringt auf S. 22—43 Mitteilungen über die reli-

giösen Vorstellungen dieses ostafrikanischen Volksstammes. Er selbst sieht sie keineswegs als erschöpfend an, und ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß außer dem Gefundenen noch vieles andere vorhanden ist.

Der Gottesname, nguruhi[1], der schon so viel Kopfzerbrechen veranlaßt hat, klingt nach dem Verf. seltsam an an den Namen des Stammlandes nguruhe. Es ist sehr wohl möglich, daß beides zusammenhängt. Dagegen der vom Verf. vermutete Zusammenhang mit ruhe „Seele" ist abzulehnen, da ruhe arabisch ist. Der Grund, daß Schafe vor den Ziegen als Opfertiere bevorzugt werden, S. 36, ist doch wohl der, daß das Schaf bei der Schlachtung still ist, denn auch sonst wird das Blöken des Opfertieres als unheilvoll angesehen, S. 37. Das Wegwerfen der Leichen in den Busch, S. 39, erinnert an die Sitte der Masai. S. 41 gibt der Verf. an, daß Aussatz nicht unrein macht, während er S. 39 versichert, daß alle Hautkrankheiten als „schlecht", als selbstverschuldet angesehen werden, und S. 42 auch gerade Aussatz genannt wird als Folge der Übertretung von Speisevorschriften. Nach S. 32 soll das Totem ein Ehehindernis nicht darstellen, während Dempwolff a. a. O. es gerade bei den Hehe in diesem Sinn gefunden hat. Der Verfasser gibt im übrigen eine große Fülle von Material, das besonders willkommen ist, da wir über die Religion der Wahehe noch wenig wissen. Der hamitische Einfluß, den der Verfasser, wenn ich ihn recht verstehe, ablehnt, ist sprachlich ziemlich evident und in religiöser Hinsicht doch auch sehr wahrscheinlich. James A. Chisholm gibt in seinem Aufsatz, customs of the Winamwanga (9°—10° nrdl. Br., 32°—33° ö. L. Greenwich) Journ. of the Afr. Soc. 1910, S. 360—387, ein langes Gebet zu den Ahnen im Original mit Übersetzung.

M. Klamroth, Beiträge zum Verständnis der religiösen Vorstellungen der Saramo, Zeitschrift für Kolonialspr. I, 1,

[1] Vgl. auch A. Hamburger *Religiöse Überlieferungen und Gebräuche der Landschaft Mkuwe (Deutsch-Ostafrika).* Anthropos 1909. S. 295 ff.

2. 3., gibt in mustergültiger Weise Originaltexte mit Übersetzung und Erklärung. Besonders bemerkenswert sind die Einweihungsriten für die Zauberer. Viel Neues enthält H. Rehse, Kiziba, Land und Leute, mit einem Vorwort von Prof. Dr. von Luschan, Stuttgart. Strecker & Schröder, 1910, 394 S. Das Tiermärchen spielt auch hier wieder eine sehr große Rolle, und wie so oft in Afrika, ist das Kaninchen das kluge Tier, das den anderen, besonders dem Leoparden, allerlei Schaden zufügt und schließlich doch in der Regel glücklich davonkommt. Wiederholt kommen Ehen zwischen Menschen und Tieren vor. Auch wird ein von einem Tier gefressener Mensch wieder lebendig, wenn das Tier getötet wird, S. 343. Die Spinne, die in westafrikanischen Märchen so häufig ist, während sie in Ostafrika kaum vorkommt, erscheint hier einmal, S. 367, und findet den Weg, um in den Himmel zu gehen. Der Zug, daß zwei sich gegenseitig überbieten, und daß der eine den Betrug des anderen nicht merkt und dabei zu Schaden kommt, kehrt in verschiedenen Märchen wieder, auch in der weit verbreiteten Form, daß beide ihre Mutter schlachten wollen, S. 318. Hilfreiche Tiere finden sich, z. B. ein Hund, der Treue hält trotz des Undanks seines Herrn, S. 373. Wie hier ein moralischer Gedanke aufleuchtet, so auch in der Geschichte, wo ein Blutsfreund den anderen, ein Mann die Frau betrügt und dafür gerechte Strafe leidet, S. 322 u. 323. Der schönste Zug ist aber die Geschichte von der Mutterliebe, S. 369, wo die rechte Mutter eines Kindes daran erkannt wird, daß sie ein Boot mit Tränen füllt. Eine merkwürdig tiefe Auffassung ehelicher Liebe enthält das Märchen von dem Ehepaare, das sich vor der Geburt schon liebte und nun nicht mehr getrennt werden konnte. Allerdings ist der Sinn des Märchens wohl eher mythologisch als moralisch. Man vergleiche z. B. die Frau des Jenseits bei Spieth, Die Ewestämme, sowie oben die Notiz bei Frazer. Aetiologische Züge finden sich in mehreren Märchen, z. B.

wird erzählt, daß der Hund früher einen so kleinen Mund hatte, daß er Flöte blasen konnte, aber die Biene redete ihm ein, er würde es noch besser können, wenn sie ihm die Mundwinkel aufschnitte. Er ließ sich betrügen, und deshalb hat er jetzt ein so weites Maul und kann nicht mehr Musik machen, S. 365.

Das Tier spielt also eine sehr große Rolle im Denken des Volkes. Die Pflanze tritt dagegen in der Tierfabel stark zurück, vgl. jedoch den Geisterwald, S. 389. In das Märchen spielen nun aber allerlei religiöse Vorstellungen hinein und zeigen damit, wie tief sie im Volksleben wurzeln. So heiratet der Meergott, S. 379. Der höchste Gott, Rubaga, wird mehrfach genannt, S. 356, auch ein Gebet an ihn mitgeteilt, S. 340. Ein Held, ähnlich dem Herakles, tut schon als Kind Außerordentliches, S. 371. Ein Fetisch, dessen Aussehen nicht näher beschrieben wird, eine Art Zaubermittel, das Tote lebendig macht, kommt S. 383 vor. Die Geister spielen, wo die Schädel der Menschen aufgehoben sind, S. 389. Auch im Sprichwort erscheint das „Gotteshaus", S. 297, Nr. 19. Über das „Einhorn" und ein anderes Fabeltier vgl. S. 293. Daß in einem Volke von der Kulturstufe der Ziba sich primitive Zauberkulte in großer Menge finden, die bald mit der Tätigkeit des Arztes, bald mit der des Richters (Gottesurteil) näher verknüpft sind, bedarf nur der Erwähnung. Der Tierkult muß einmal eine bedeutende Rolle gespielt haben. Die Rinder sind mit dem Menschen zugleich geschaffen, S. 125. Das Einschmieren mit Butter gehört deshalb auch zu den gewöhnlichen Übungen. Schlangenkultus findet sich nur in der Königsfamilie. Rehse erinnert wohl mit Recht, daß hier fremder Einfluß vorliegt, da sich bei Galla und Masai dieser Gebrauch findet. Das Volk scheut sich aber, Schlangen zu töten, und wenn es aus Versehen geschehen ist, versöhnen sie den Geist, S. 130; denn die Seelen von Mitgliedern der Königsfamilie gehen in gewisse Schlangen.[1]

---

[1] Vgl. dazu Callaway *Religious System of the Ama-Zulu.* London 1870, S. 8ff.

So spielt auch das Opfer eine große Rolle. Man opfert weiße Schafe und Ziegen, auch Hühner, S. 127. Das ganze Volk ist in Sippen eingeteilt, die man ru-ganda pl. nganda nennt. Vgl. hierzu e-anda „Familienverband“ und onganda „Dorf“ im Herero. Die Kinder, auch die Mädchen gehören zur ruganda des Vaters. Jede ruganda hat ihr besonderes Speiseverbot, z. B. die Meerkatze, eine Antilope, die Gedärme der Tiere, Fische usw. Die ruganda, die keine Gedärme ißt, verehrt den Habicht, der sie auch nicht frißt und als Zugehöriger zur ruganda verehrt wird. Man tötet ihn nicht, bedeckt sogar seine Leiche mit Gras, wenn man ihn tot findet, S. 4—7. Das ist ausgesprochener Totemismus. Die Königsfamilie hat Schlangen als Totem, die männlichen Mitglieder eine andere Art als die weiblichen. Die Ehe innerhalb der ruganda ist verboten, S. 94.

Der Ahnenkult hängt mit diesen Vorstellungen handgreiflich zusammen. Er hat sich in einem täglichen Trankopfer für den Vater rein erhalten, scheint aber auch den höheren Kultformen zugrunde zu liegen, wenn auch nicht ausschließlich. Götter- und Heldensagen gehen hier ineinander über wie bei Homer. Es ist nun sehr beachtenswert, daß es hier eine Göttergeschichte gibt. Das scheint mir auf hamitische Einflüsse hinzudeuten. Der hier als Stammvater der Götter genannte Wamara ist der Herrscher der abgeschiedenen Wesen und genießt Verehrung in einem ihm gebauten Hause, S. 127. Er hat seinen Priester. Andere Götter sind der Sonnengeist Kazoba, der Erdgeist Konegu, dem man vor dem Hause kleine Hütten baut, der Wassergeist Mugasha. Die Art, wie diese „Götter“ im Märchen auftreten, läßt sie als Dämonen erscheinen. Daß Mugasha ein Mädchen heiratete, wurde schon gesagt, er hat nur ein Bein — wie die Spukdämonen anderer Ostafrikaner —, er hat das andere verloren, als er mit dem Göttersohn Kagoro um seine Frau kämpfte. Hangi, der Sternengeist, ist ein Sohn des Kazoba. Riangombe, der Geist der Rinder, wird nur von

den Bahima, dem Adel des Landes verehrt, der sich als rinderhütender Hamitenstamm charakterisiert (vgl. hiermit den obengenannten „Herakles“ Kashaija-Kariangombe).

Wie R. der Schutzgeist der Rinder, so ist Kiziba der Schutzgeist des Landes Kiziba. Außerdem gibt es noch Dorfgeister, die in alten Bäumen oder Felsen verehrt werden, S. 130. Alle diese Wesen charakterisieren sich als Schutzdämonen. Der Seegeist, Mugasha, hat aber Beziehungen zu den Wetterdämonen, denn er tötet durch das Gewitter, S. 130, dessen Erscheinungen als hervorgerufen durch eine Schar kleiner roter Vögel erklärt werden. Der Erdgeist, Irungu, tötet durch Steppentiere, Löwen, er gehört also zu den Dämonen der Einöde.

Wenn diese verschiedenen Dämonen, besonders Wamara, durch schöpferische Akte auch an Himmelsgötter erinnern, so haben sie doch nach der einen Seite soviel Menschliches, daß sie sich im Märchen wie Helden ausnehmen, und nach der anderen Seite handgreiflich dämonische Züge. Das gilt aber nicht von Rubaga, „dem Gnadenspender“, der sich also als Himmelsgott charakterisiert. Man opfert ihm nicht, aber man betet zu ihm. Die Religion der Baziba enthält noch eine Menge einzelner Züge, die wichtig sind, wie das Menschenopfer, S 134, die Feste, S. 142, die Vorbedeutungen im Zucken der Augenlider, S. 294, — aber das Vorstehende wird genügen um zu zeigen, wie überaus fesselnd diese Aufzeichnungen sind. Ich glaube, der Einfluß hamitischer Religionsformen[1] auf nigritische Vorstellungen ist hier besonders klar. Die angeführte Ähnlichkeit mit dem Herero ist nicht zufällig. Die Hererosprache steht in mancher Hinsicht dem Kiziba sehr nahe.

Ähnliche Beobachtungen machte Weiß bei den Wahima.[2] Max Weiß, Die Völkerstämme im Norden Deutsch-Ostafrikas.

[1] Die Götter sind hellfarbig und blond. Man erinnere sich, mit welcher phantastischen Begeisterung Baumann in Ruanda aufgenommen wurde als Repräsentant dieser alten Vorstellungen.

[2] Vgl. hierzu J. Roscoe, the Bahima, Journal of the Anthropol. Institute 1907, S. 93—118. Bei der Geburt von Zwillingen erscheint es

Berlin 1910. Die Leute küssen ihre Frauen, S. 68, was wichtig ist für den Zusammenhang zwischen Kuß und Zahnverstümmelung.

P. Loupias hat im Anthropos 1909, S. 1—13, eine überaus interessante Wiedergabe von anthropogonischen Mythen der Tutsi gebracht, wie sie in Ruanda erzählt werden. Bezeichnend ist, daß der Erzähler hernach bereut, diese Geheimnisse mitgeteilt zu haben.

Bei den Wageia[1] sind Zwillinge ein Gegenstand der Freude, S. 227, was an ähnliches in Togo erinnert, vergleiche auch die gleiche Beobachtung bei den Warega s. unten. Der Verfasser gibt u. a. Mitteilungen über die Omina, S. 233, das Prophezeien aus Eingeweiden, S. 234, über die zwei Götter, S. 235, das Opfer, den magischen Gebrauch des Speichels, das Gottesurteil usw.

Außer den genannten Stämmen behandelt er noch die Wanjambo, Waganda und Waheia (in Kiziba), die Bakulia, die Masai und Wandorobbo. Ich möchte hier auch aufmerksam machen auf N. Stam, the religious conceptions of some tribes of Buganda. Anthropos 1908. S. 213 ff.

Routledge, W. S. und K., With a prehistoric people. London, E. Arnold, 1910. Die Verfasser geben eine gute Schilderung dieses Bantuvolkes, dessen Sitte stark von Masai-ähnlichen Elementen durchsetzt ist. S. 150—192 finden sich auch Schilderungen der Feste. Darunter befindet sich eine seltsame Feier, „die zweite Geburt", S. 151—153, in der gewissermaßen das Ereignis der Geburt allen Beteiligten aufs neue eingeprägt wird. Der Sinn ist nicht klar. Die Tänze, die der Beschneidung

ein glücklicher Umstand, wenn die Kinder dasselbe Geschlecht haben, ein unglücklicher, wenn sie verschiedenen Geschlechts sind. Ferner Major Meldon, notes on the Bahima of Ankole. Journal of the Afr. Soc. 1907. 136—153. 234—249.

[1] Sonst Kavirondo genannt. Hier kommen wir auch sprachlich in sudanisches Gebiet. — Vgl. dazu Northcote *the Nilotic Kavirondo.* Journal of the Anthropol. Institute. 1907. S. 58—66.

der Knaben und Mädchen vorangehen, werden ausführlich geschildert S. 154—167. Auch hier werden die Toten den Hyänen überlassen, S. 168. Nur alte und reiche Leute werden begraben, S. 170. Infolgedessen genießt die Hyäne auch hier besondere Verehrung, S. 242. S. 188 ff. wird ein Tanz beim Erntefest geschildert, bei dem eine Menschenfigur aus Ton eine Rolle spielt, und eine gewisse Verehrung zu genießen scheint.

Der Gottesname Ngai[1] ist von den Masai entlehnt, und so ist es nicht überraschend, daß hier auch Gebete erscheinen, die an Monotheismus erinnern. Das Gebet, das für den Verfasser bei Gelegenheit eines Opfers gesprochen wird, S. 231, ist so gut stilisiert und so lang, daß man wohl annehmen darf, daß es in der Übersetzung, die durch Suaheli vermittelt ist, etwas erweitert wurde.

Von dem Opfertier werden die Augen entfernt, aber ohne sie zu verletzen, und die untere Kinnlade, S. 232. Das Opfer wird am Fuße eines Baumes niedergelegt, und man denkt, daß der Gott sich wie ein Affe von oben herabläßt, um das Opfer zu genießen. Der alte Mann, der als Priester fungiert, horcht dann am Stamm, ob er nicht im Rauschen des Baumes Gottes Stimme vernimmt.

Die feierliche Fütterung einer heiligen Schlange wird S. 237 und 238 geschildert. Man nimmt an, daß sie mit dem Regenbogen zusammenhängt.

Daß die Seelen in Raupen erscheinen, S. 241, ist ein gutes Beispiel für die Entwicklung der Seele vom Wurm bis zur Schlange.

Gott wohnt auf dem Kenya wie bei den Masai, und gewisse einfache Moralsätze, wie der Gehorsam gegen Vater und Mutter, werden auf ihn zurückgeführt, S. 245. Das Buch von Routledge enthält auch eine Fülle anderer für den Religionsforscher wichtiger Notizen und ist ein gutes Beispiel für den Einfluß der Masaireligion auf die benachbarten Bantu.

[1] Vgl. E. Brutzer *Der Geisterglaube bei den Kamba*. Leipzig 1905.

Ein Bantuvolk, das auch wie die Kikuyu von den Masai beeinflußt ist, schildert uns Gutmann, Bruno, Dichten und Denken der Dschagganeger. Leipzig 1909. Das vortreffliche Buch hat vielleicht einen Fehler, es ist zu gut geschrieben. Der Verfasser weiß so anmutig darzustellen, daß der nüchterne Forscher sich mitreißen läßt. Wenn unter den Geschichten, die vom Anfang der Menschen erzählen, auch eine erscheint, wo den Menschen verboten ist, daß sie von allen Früchten essen sollen, und die Schlange verleitet dann die Frau zum Ungehorsam, wenn die Sprache der Leute zur Strafe verwirrt wird, S. 182, so kann ich mich nicht davon überzeugen, daß das alt ist.[1] Abgesehen davon ist das Buch eine ausgezeichnete Lektüre auch für das breitere Publikum, um ihm die religiöse Denkweise des Afrikaners näherzubringen. Ich möchte nur hervorheben, daß gewisse religiöse Handlungen viermal geschehen, S. 146, und daß der Gottesname Iruwa hier mit dem Namen der Sonne identisch ist. Sehr geschickt führt G. S. 30 und 179 die Beschreibung des Aussehens Gottes auf die Nachbilder auf der Netzhaut zurück, die bei hellen Blitzen sich ergeben.

Sehr erwünscht ist die Ergänzung, die Raum, der Kollege Gutmanns, in seiner schon zitierten Dschaggagrammatik gibt. Außer den schon erwähnten Märchen bietet er hier noch einen besonderen Abschnitt über die Religion der Wadschagga. Neben vielem Bekannteren finde ich u. a. die Anschauung, S. 340, daß die Ahnengeister in Bäumen wohnen. Die Schädel werden in einem Hain von Dracänen aufgehoben[2], S. 396. Der Mond erscheint als Frau der Sonne, S. 366. Die Feste, besonders die Erntefeiern, S. 398, verdienen Beachtung, vor allem aber die ausführliche Beschreibung vom Gebrauch des Fluchtopfes, S. 378.

[1] Vgl. die Sündflutgeschichte bei A. Hamberger, a. a. O. S. 304.

[2] Vgl. die Abbildung von Schädeln der Ahnen in einer Höhle bei den Wadabida in Brit.-Ostafrika, Richter *Die evangelischen Missionen,* 1910, S. 255.

Faßmann hat im Anthropos 1909, S. 574 ff. Veranlassung genommen, an der Dschaggareligion „Die Gottesverehrung bei den Bantunegern“ zu erörtern. Er kommt zu dem Schluß, daß hier zwei disparate Elemente vereinigt sind, nigritischer Geisterkult und hamitische Verehrung der Himmelsgötter. Ich glaube auch, daß wir diese Gesichtspunkte zu beachten haben werden, wenn die Sache auch nicht so ganz nach diesem Schema gegangen ist.

J. Roscoe, Notes on the Bageshu. Journ. of the royal anthrop. Journal 1909, 181—195 erzählt von diesem Bantuvolk am Berg Elgon. Bei der Geburt von Zwillingen werden Eltern und Kinder drei Tage lang in einer rasch erbauten Hütte eingeschlossen. Nach einer Feier, die mit ihnen vorgenommen wird, ist dann allgemeine Freude.

Sie haben Beschneidung der Knaben und Mädchen. Man schneidet etwas von den labia majora ab. Eine Schlange wird angebetet, man hat ein besonderes Haus für diesen Zweck. Man sieht Geister in Felsen und Wasserfällen. Auch die Kunst des Regenzaubers wird geübt.

Dr. E. Pechuel-Loesche hat den zweiten Teil des dritten Bandes seines Berichtes über die „Loango-Expedition“ 1907 herausgegeben und auf S. 265—472 sich sehr ausführlich mit dem Seelenleben der Eingeborenen beschäftigt. Er spricht sehr gründlich über den Gottesnamen Nsambi, den er sicher mit Recht für älter hält, als die Mission, da er ja mit geringen lautlichen Abweichungen sich von Kamerun bis zu den Herero findet.[1] Er beschreibt geweihte Stätten, tempelartige Bauwerke und die dabei fungierenden Priester. Es ist sehr gut beobachtet, daß er versichert, man kann über das Fortleben der Seele ebensowohl bejahende als verneinende Antworten erhalten, je nachdem die Frage gestellt oder verstanden wird.

Der Zusammenhang der Geister mit den Seelen Verstorbener wird erörtert. Es folgen Berichte über Spukgeister, Waldgeister

[1] Nyambi erscheint sogar bei den Barotse, vgl. Gabbutt, unten S. 481.

Omina, Hexen, Regenzauber usw. Als wichtiges Unterscheidungsmittel der Sippen, das sich vererbt, gilt das Tschina, das Verbot. Vgl. dazu das damit identische Ikina bei Torday, Über die Religion der Buschneger im südlichen Kongobecken, Globus, Band 97, S. 84. Das Ikina darf man nicht essen, die dasselbe Ikina haben, dürfen sich nicht heiraten. Ich halte es für wahrscheinlich, daß der nicht seltene Stamm kina „tanzen" damit zusammenhängt. Vgl. dazu E. Torday und T. A. Joyce. On the Ethnologie of the South-Western Congo Free State. Journal of the Anthrop. Inst. 1907. S. 133ff.

Eine sehr schöne Monographie über Märchen, Sprüchwörter und Religion mehrerer Kongostämme haben wir durch die Arbeit von E. Lamann und anderer schwedischer Missionare erhalten in Etnografiska Bidrag af Svenska Missionär I Afrika. Utgifna af Erland Nordenskiöld. Stockholm, 1907. Diese Beiträge sind um so wertvoller, als sie zum Teil von Eingeborenen aufgezeichnet sind, die früher selbst Fetischpriester waren und also sicher eine gute Kenntnis der Gebräuche besaßen. Ich kann leider auf die interessanten Texte nicht näher eingehen, da mir das Schwedische zu fremd ist.

Sir Harry Johnston, George Grenfell and the Kongo, London, 1908, gibt S. 632 ff. Mitteilungen über die Religionen der Bewohner des Kongostaates, von denen manche sprachlich zu den Sudanvölkern gehören, andere Bantu sind. Auch hamitische Einflüsse nimmt der Verfasser an. Besonders ausführlich sind die Berichte der Begräbnisgebräuche und Mannbarkeitsfeiern. Sehr gute Illustrationen von Masken, Tänzen und Idolen sind beigegeben.

In Band V der Collection de Monographies ethnographiques publiée par Cyr. van Overbergh, Brüssel, 1909, gibt Delhai ausführliche Notizen über die Warega im belgischen Kongo. Die Tänze, die zur Einweihung in die verschiedenen Grade oder Kasten gehören, in die das Volk sich gliedert, werden in großer Vollständigkeit beschrieben. Sehr abweichend von anderen

Bantustämmen gelten Zwillinge hier als glückbringend wie bei den Eweern. Der Vater zeigt sich stolz und unbekleidet dem Volke, man feiert ein allgemeines Freudenfest. Kinder, die die Oberzähne zuerst bekommen, werden nicht getötet, werden aber als unheilbringend gemieden.

Ich verweise noch auf A. de Clerq, quelques légendes des Bena Kanioka. Anthropos 1909. S. 71 ff. und P. H. Trille, les légendes des Bena Kanioka et le Folk-lore Bantou. Ebenda S. 945 ff.

Von den noch so wenig bekannten Ovambostämmen in Südwestafrika erzählt uns H. Tönjes, Ovamboland, Land, Leute, Mission. Berlin, 1911. Der Verfasser schildert sehr anschaulich und mit guten Illustrationen die Sitten der Kuanjama. Sehr eigentümlich ist hier eine Puppe, die die jungen Mädchen tragen, und die eine magische Bedeutung zu haben scheint. Die Mannbarkeitsfeier der Mädchen wird ausführlich geschildert. Man begräbt die Toten im Rinderkraal. Aber Häuptlinge, die nicht beschnitten sind, werden über der Erde ausgestellt und die Leiche mit Pfählen fest umgeben. Beim Essen von der neuen Ernte findet ein Fest statt, ebenso beim Beziehen einer neuen Wohnung. Der Verfasser erzählt von dem Gott Kalunga, dessen Name auch in den Nachbarsprachen bekannt ist, sowie von Geistern und Dämonen. Besonders ausführlich verweilt er bei dem Omen, das u. a. auch in Muskelzuckungen besteht. Beim Gottesgericht wird ein glühendes Messer verwandt, bei einem Zaubermittel gebraucht man Menschenfleisch, obwohl Kannibalismus sonst unerhört ist. Zu den mancherlei Geboten, die mit einzelnen Zaubermitteln verbunden sind, gehört auch das, daß gewisse Leute alles, auch die Speise, nur von der Erde aufnehmen dürfen. Für Kranke werden Opfer dargebracht.

Dannert, Zum Rechte der Herero, Berlin, 1906, spricht S. 11/19 sehr eingehend über die eanda und oruzo der Herero, mütterliche und väterliche Sippe, S. 22/24 über Beschneidung, Haar- und Zahnweihe.

Über die Sotho in Transvaal sind neuerdings einige kleine Schriften im Verlag der Berliner Mission erschienen.

W. Taurat, Die Zauberei der Basotho, Berlin, 1910, 20 S., das eine Anzahl wertvoller Notizen enthält. In populärer Form bewegen sich die Schriften von C. Hoffmann, „Der Sohn der Wüste“, „Am Hofe der Büffel“, „Was der afrikanische Großvater seinen Enkeln erzählt“, „Afrikanische Heidengötter und ihre Knechte“, aber es stecken doch gute Beobachtungen in den kleinen Heften.

H. W. Gabbutt, Native witchcraft and superstition in South-Africa, journal of the Royal Anthropol. Institute, 1909, S. 530/558, erzählt von verschiedenen Arten der Zauberer. Er gibt auch Abbildungen der Zauberwürfel. Nyambi ist Gottesname bei den Barotsi.

C. W. Willoughby, Notes on the Initiation ceremonies of the Becwana. Journal of the Royal Anthropol. Institute, 1909, S. 228/245. Der Verfasser liefert ziemlich eingehenden Bericht über die Gebräuche bei den Beschneidungsfeierlichkeiten der Betschuanen. Dem Verfasser ist es gelungen, auch sehr viele Lieder aufzuzeichnen, von denen manche uns die Vermutung nahelegen, daß es sich um verhüllte Erotik handelt. Eins, das sie ganz unverhüllt bietet, teilt er mit. Die Knaben werden sehr geschlagen und zum Gehorsam gegen die Eltern ermahnt. Vgl. noch C. H. Stigand, notes on the natives of Nyassaland, N. E. Rhodesia and Portuguese Zambesia. Journal of the Anthropol. Institute, 1907, S. 119/132. Ich mache hier besonders auf das über Träume Gesagte aufmerksam.

G. Tessmann gibt in der Zeitschrift für Ethnologie, 1909, S. 874/889 sehr überraschende Mitteilungen über die Religionsformen der Pangwe in Südkamerun. Er bringt Bilder von den Tänzen, die mit den Schädeln der Ahnen aufgeführt werden, und von großen Lehmfiguren, die auf der Erde liegend dargestellt werden. In den anthropogonischen Mythen finden sich Anklänge an Biblisches, die auf eine alte Berührung mit dem

Islam oder der christlichen Mission schließen lassen. Vgl. dazu den Bericht im Globus, Band 97, 1, 2. Ich verweise hier besonders auf die magischen Vorstellungen, die mit der Schmiedekunst zusammenhängen, auf die Ahnenfiguren und die hier in größerem Maßstab wiedergegebenen Lehmfiguren. Hoffentlich gelingt es bald, Originaltexte von den Eingeborenen über ihre Mythen zu erhalten. T. hat auch Beobachtungen über die Vorstellungen der Pygmäen angestellt.

Vgl. dazu Dr. Karutz, Die Lübecker Mpangwe-Expedition. Mitteil. der Geographischen Gesellschaft und des Naturhistorischen Museums, 1908, Heft 22. Hierzu gehört noch Tessmann, Drei Mabeamärchen. Globus, Bd. 92, S. 75/78.

An das Grenzgebiet zu den Sudansprachen führt uns Dr. A. Mansfeld, Urwalddokumente, vier Jahre unter den Großflußnegern. Berlin, D. Reimer, 1908. Unter den Märchen, die der Verfasser S. 223/237 mitteilt, fällt zunächst die große Zahl der aetiologischen Märchen auf. Es wird erklärt, warum das Perlhuhn rote Füße hat, warum der Affe auf Bäumen lebt, warum das Huhn scharrt usw. Bei einigen Märchen finden sich wertvolle moralische Züge. Vgl. die Strafe des Diebstahls in Nr. 6. Lohn einer guten Tat, Nr. 13. Totenopfer bringt Segen, Nr. 27. Lohn der Sparsamkeit, Nr. 28. Eine Reihe von Märchen berühren die kosmogonischen und anthropogonischen Vorstellungen der Leute. Die Entstehung des Donners S. 232 wird auf einen Kampf zwischen Himmel und Erde zurückgeführt. Gottes Kinder sind Sonne, Mond und Finsternis, S. 234. Der kleine Sohn Gottes geht auf die Erde. Dort wohnte er, bis er starb, und kehrte dann in den Himmel zurück, S. 237. Nach einer anderen Erzählung stammt der Tod daher, weil die Menschen das weiße Schaf getötet haben, S. 236. Vgl. dazu die Erzählung vom Sonnenschaf bei den Hottentotten. Vgl. auch die Kosmogonie, S. 209.

Besonders wichtig scheinen mir die Fabeln 32 und 37 zu sein, die von den nahen Beziehungen des Menschen zu den

Tieren handeln. Vgl. dazu Fabel 8, wonach eine Schildkröte getötet wird, wenn jemand krank ist, und den höchst merkwürdigen Bericht über die 16 heiligen Nilpferde S. 220 ff., die so wenig scheu waren, daß Mansfeld sie photographieren konnte.[1] Der enge Zusammenhang zwischen Menschen und Tieren wird besonders beleuchtet durch Berichte von Erfahrungen mit Leuten, deren Totem Nilpferd, Fisch und Elephant waren. Die nahe Beziehung zur Tierwelt macht das Opfer von Ziegen und Rindern bei der Einweihung des „Gotteshauses", S. 218/19, verständlich. Auch bei anderen Opfern spielen Stücke Fleisch eine Rolle, S. 217 ff.

Die Ahnenverehrung nimmt einen breiten Raum ein, da die Leute ja, wie aus den Märchen hervorgeht, über das Totenreich viel zu sagen wissen; S. 217 wird ein Gebet an die Toten mitgeteilt. Ihnen werden Speisopfer, und vor allem Trankopfer dargebracht (Palmwein, Rum). Die Seele wird auch hier mit dem Schatten identifiziert, S. 220.

Nach Aussage der Leute sollen die Masken, die bei den Tänzen gebraucht werden, mit dem Ahnenkult zusammenhängen, S. 212. Jedenfalls berühren sich hier die Ahnenvorstellungen mit den Mondvorstellungen. M. gibt einige gute Bilder dieser „Jujuanzüge", wie man die Masken dort nennt.

Die Dämonen, von denen auch bildliche Darstellungen erwähnt werden, S. 212, 240, spielen hier die Rolle von Untergöttern, wie bei den Eweleuten in Togo. Darüber hinaus ist von dem Gott Obaschi die Rede, ein Name, den wir auch bei den Subu am Kamerunberg als Obasi wiederfinden. Dieser Gott offenbart sich durch Träume. Er soll über den Wolken wohnen. Im Gebet redet man ihn mit Ewerok — babi an. Ich finde aber auch die Anrede Obaschi, S. 243, bei dem Arzt, der für den Patienten betet.

[1] Vgl. die Abbildung eines heiligen Krokodils *Journal of the Anthropol. Instit.* 1909. S. 98.

Besonders interessant sind die Mitteilungen über den Hausaltar, S. 240, für Private und das Gotteshaus, S. 217/18, für öffentliche Kulte.

Ich verweise auch auf den Bericht über die Totenfeier S. 199 ff., wobei ein Zahn als Reliquie gilt, S. 203, und wobei meist großer Aufwand getrieben wird. Auch Gottesgerichte und ärztliche Tätigkeit werden ausführlich beschrieben.

In das Grenzgebiet der Bantustämme führt auch B. Ankermann mit seinem „Bericht über eine ethnographische Forschungsreise ins Grasland von Kamerun“, Zeitschrift für Ethnologie, 1910, S. 288/310. Danach dürfen wir ausführliche Mitteilungen über Märchen und Kulte und besonders Feste der Bali erwarten. Auch er fand hier Figuren auf dem Erdboden und auch Schlangen aus Stein im Hause des Häuptlings von Banso.

Auf das Gebiet der **Sudansprachen** sind wir schon wiederholt hinübergeführt. Vgl. oben Migeod, Schönhärl, Ankermann, Mansfeld, Weiß, Northcote, Johnston. Zu diesen Stämmen führen auch Desplagnes und Frobenius, deren Werke ich aber lieber bei den Hamiten bespreche, da dorthin das Schwergewicht ihrer Ausführungen neigt.

Hierher gehört auch G. Antze, Fetische und Zaubermittel aus Togo, im Jahrbuch des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig, Band II, 1907, S. 37/56. Ferner ist beachtenswert A. Tepowa, A short history of Brass and its people. Journ. Afr. Soc. 1907, S. 32/88. Er erzählt von Schlangenkult bei dem Brass-Volk, von männlichen und weiblichen Gottheiten, Opfern von Ziegen, Rindern und Menschen, Kastenunterschieden, Begräbniszeremonien, Festen, Tieranbetung usw.

Ferner Spiess, Jeoh and Sẽ, Globus, Band 94, S. 6/7. Über einen Schlangenkult bei den Eweleuten berichtet derselbe im Globus, Band 98, Nr. 21.

Westafrikanische Steinidole nach Rütimeyer und Joyce. Globus, Band 96, S. 99. Vgl. C. H. Elgee, The Ife stone carvings. Journ. of the Afr. Soc. 1908, S. 338/343. Jn Yoruba

sind Nachbildungen von Menschen, Schildkröten, Krokodilen, Fischen u. a. aus Quarz und Granit gefunden. Sie dienen kultischen Zwecken.

P. Fr. Müller hat seine sehr lesenswerte Arbeit über die Religionen Togos in Einzeldarstellungen fortgesetzt im Anthropos, 1907. Außerdem möchte ich auf folgende Aufsätze hinweisen:

Fr. Wille, Der „Königseid" in Kpandu und bei einigen Ewe-Stämmen. Anthropos 1908, S. 426 ff.

M. Friedrich, Déscription de l'enterrement d'un chef à Ibruzo (Niger). Anthropos 1907, S. 100 ff. Hier wird u. a. ein Menschenopfer beschrieben.

John Parkinson, a note on the Efik and Ekoi tribes of the Eastern province of southern Nigeria, Journal of the Anthropological Institute 1907, S. 261 ff. Hier finden sich Abbildungen der Egbo-Häuser.

M. Delafosse, le peuple siéna ou Sénoufo (côte d'ivoire). Revue des études ethnographiques 1908.

H. France, Worship of the thunder-god among the Awuna (Goldküste). Journ. of the Afr. Soc. 1908, S. 79/81.

A. Ffoulker, funeral customs of the Gold coast. Ebenda 1909, S. 154/164.

John Parkinson, Yoruba Folk-lore. Ebenda 1909, S. 165/186.

Die Berührung mit hamitischen und semitischen Stämmen tritt bei manchen Bewohnern des Südens stark zutage. Vgl. J. M Henry. Le culte des Esprits chez les Bambaras. Anthropos 1908, S. 702 ff. An Sudanischem sind hier besonders die Masken beachtenswert.

Ferner P. Brun, notes sur les croyances et les pratiques réligieuses des Malinkés fétichistes. Anthropos 1907, S. 722 ff., 942 ff., sowie Fernand Daniel, étude sur les Soninkés ou Sarakolés. Anthropos 1910, S. 27 ff. Hier ist islamischer Einfluß unverkennbar.

N. W. Thomas. The Edo speaking peoples of Nigeria. Journ of the Afr. Soc. 1910, S. 1/15.

J. F. J. Fitzpatrick. Notes on the Kwolla district (Nord-Nigeria). S. 16/52.

Die Hamiten

Da ich mich überzeugt habe, daß die Ful linguistisch zu den Hamiten zu rechnen sind, man sollte genauer sagen, sie sind Prähamiten, so sehe ich keinen Grund, sie von den Hamiten zu trennen. Was uns Frobenius neuerdings von ihrer ritterlichen Art berichtet, steht damit im Einklang, und wir werden wohl nicht irre gehen, wenn wir jene Fürstengeschlechter der Wahima, Watussi usw., von denen oben die Rede war, bei den Bantu mit ihnen in Zusammenhang bringen, und die Entstehung der Bantusprachen begreifen, als veranlaßt durch eine Einwanderung fulähnlicher Stämme in nigritisches Sprachgebiet. Den linguistischen Nachweis habe ich hierfür erbracht, soweit es heute möglich ist, in meinen Hamburgischen Vorträgen: „Die moderne Sprachforschung in Afrika", Berlin 1910, ferner in der zweiten Auflage meiner Lautlehre der Bantusprachen, Berlin, G. Reimer, 1910, und in dem Aufsatze „Ergebnisse der afrikanischen Sprachforschung" im Archiv f. Anthropologie 1910, Heft 3 und 4.

Desplagnes, Louis, Le Plateau Nigérien, Paris 1907. Ich befinde mich diesem Buche gegenüber in einiger Verlegenheit. Es enthält eine Fülle interessanter Mitteilungen über prähistorische Steindenkmäler, Gräber und Reste alter vorislamitischer Kultur. Aber es ist fast unmöglich zu erkennen, was von dem Verfasser beobachtet, und was von ihm mit vielem Aufwand von Gelehrsamkeit und Phantasie hinzugedacht ist. Er hat sicher das Verdienst, uns auf diese Welt, die für uns versunken war, aufmerksam gemacht zu haben, aber ich glaube, man wird gut tun, weitere Informationen abzuwarten, die es einem nüchternen Berichterstatter ermöglichen, sich ein Urteil

zu bilden. Seine Einteilung der Völker in „Fische“ und „Vögel“ sind durch phantastische Etymologien der Volksnamen gestützt, wobei nicht angegeben ist, in welcher Sprache denn diese Namen gedacht sind. Es ist mir unmöglich, aus alledem mir ein klares Urteil zu bilden.

Vgl. auch L. Levistre, sur quelques stations dolméniques de l'Algérie. Über Dolmen in Algier. Anthropos 1907, S. 135ff. mit vielen schönen Photographien.

Ungleich klarer sind die Mitteilungen von Leo Frobenius im Ergänzungsband zu Petermanns Mitteilungen 35, Nr. 166, 1910. Die Märchen und Sagen sind auch in dem populären Werk des gleichen Verfassers: „Der schwarze Dekameron“ enthalten. Sie sind durch ihre mannhafte Ritterlichkeit interessant. Einiges ist sicher arabisch, anderes scheint Original zu sein, doch wird man erst, wenn die Originaltexte vorliegen, darüber ganz klar werden können. Dem sind nun wissenschaftliche Darlegungen über die Altersstufen und ihre Weihen, die Toteme, Erscheinungen, die an den Werwolf erinnern, und die Zauberpriester beigefügt. Daß Frobenius die Etymologien von Desplagnes nicht gelten läßt, müssen wir ihm Dank wissen, aber die Deutung pulo „rot“, die von Barth stammt, wird auch von Sachkundigen bestritten. Ich glaube, daß eine gute Kenntnis der von Frobenius geschilderten Welt uns auch für das Verständnis der Sitte und Religion in den Hirtenstämmen der Bantu von Nutzen sein wird, und kann nur dringend die Beschaffung von möglichst vollständigen Originaltexten wünschen. Daß ein Reisender die kaum geben kann, liegt auf der Hand. Dazu gehört eingehende Sprachkenntnis und jahrelanges Leben mit dem Volk.

Zu einer andern Gruppe, deren Zugehörigkeit zu den Hamiten auch umstritten wird, nach Ostafrika, müssen wir nun unsern Blick richten.

A. C. Hollis, The Nandi, Oxford 1909, bringt eine sehr wertvolle Ergänzung zu seiner früheren Arbeit über die Masai.

Der Verfasser gibt S. 4 und 5 die Einteilung des Volkes in Gaue und Geschlechter, wobei das Totem jedes Geschlechtes angegeben wird. Die Scheu, das Totemtier zu töten, wird hier illustriert durch eine Entschuldigung, die ein Jäger an einen Elefanten richtete, den er getötet hatte, indem er sagte, er hätte ihn für ein Rhinozeros gehalten. Überraschend ist auch der Bericht von dem Bienenschwarm, den ein Nandi, dessen Totem die Biene ist, zu besänftigen weiß.

Die Hyäne wird allgemein gescheut, da man ihr die Toten zum Fraß hinwirft, vgl. S. 70. Man darf ihren Schrei nicht nachahmen, S. 91. Man traut ihr Verkehr mit der Geisterwelt zu und erbittet ihre Gunst für das Leben eines Kindes, wenn viele seiner Geschwister gestorben sind. Die mancherlei Gebote, die die verschiedenen Geschlechter haben, sind sehr merkwürdig, einige dürfen kein schwangeres Mädchen heiraten. Aber es ist unmöglich, alle die wichtigen Bemerkungen des Buches auszuschreiben. Vgl. z. B. das Gebet bei der Einweihung eines Hauses, S. 15, das Gebet beim Topfmachen, S. 35, das Gebet des Schmiedes, S. 37, das Gebet zu Gott und den Ahnen um Schutz, S. 42, das Gebet im Kriege, S. 42/46, bei der Ernte, S. 47, bei Hungersnot, S. 48, bei der Geburt, S. 65, die Benutzung des Kuhharnes zum Waschen der Hände und Milchgefäße, S. 21, das Trankopfer, das von Milch und Blut für Gott und die Ahnen jedesmal beim Genuß gespendet wird, S. 22. Die Ahnen erhalten auch Opfer an Bier und Speise, S. 41. Der erste Medizinmann, der nicht zu Gott, sondern zu den Ahnen betet und heilige Schlangen hält, S. 51. Besondere Aufmerksamkeit möchte ich auf die Beschneidungsfeiern der Knaben und Mädchen richten, die hier ausführlich beschrieben werden. Die praeputia der Knaben werden in ein Rinderhorn gesammelt, dann Gott geopfert und schließlich in Rinderdung unter einem Feigenbaum begraben. Die jungen Männer tragen vor der Beschneidung Mädchenkleider, die Mädchen Männerkleider, S 58. — Zur Brautwerbung machen sich die Eltern bei zunehmendem Mond

auf, S. 60. Die Hauptfrage ist, zu welchem Stamm ein Mädchen gehört, da bestimmte Geschlechter kein Konubium haben, S. 60/61. Den Namen eines Toten darf man nicht nennen, S. 71. Gras ist ein Schutz- und Friedenszeichen, S. 78. Es wird auch beim Eid benutzt, S. 85. Speichel wird viel gebraucht, um Unheil abzuwehren und Segen zu bringen, S. 78. Man nimmt an, daß die Seele im Schlaf aus dem Körper geht, und man darf niemand schnell aufwecken, damit sie sich zurückfindet. Sie benutzt hierzu das Loch, das durch das Ausschlagen der Schneidezähne entsteht, S. 82. „Das böse Auge“ ist hier sicher nachgewiesen, S. 90. — Es gibt allerlei Dinge, die unrein machen, besonders jede sexuelle Funktion, die Berührung eines durch Blitz getöteten Tieres, eines Leichnams usw. Die Reinigung geschieht durch Waschung, S. 92. — Die Menschen entstanden so, daß das Bein des Dorobo, der zuerst da war, anschwoll, und daß ein Knabe und ein Mädchen herauskam, S. 98. Vgl. unten die Hottentotten. Auch hier wird das Sterben des Menschen in Gegensatz zum Mond gebracht, der wieder lebendig wird, wie bei den Nama, S. 98. Der Regenbogen wird als ein Zeichen angesehen, daß der Regen bald aufhört, S. 100. Auf die Rätsel und Märchen kann ich nur kurz hinweisen. Merkwürdig ist die große Zahl der Gebete zu Gott (der Sonne), die der Verfasser anführt.

An dem nahen Zusammenhang der Nandi mit den Masai ist nach Sprache und Sitte kein Zweifel. Merkwürdig ist, daß das Hauptgebet beim Kriegstanz in Masaisprache gesungen wird.

Von Merkers bekanntem Buch über die Masai ist eine zweite Auflage erschienen, die von Hommel bearbeitet ist. Hommel vertritt die Ansicht, daß die religiösen Überlieferungen der Masai, die so merkwürdig an die mosaischen Berichte anklingen, alt sind. Ich kann mich demgegenüber auf meine früheren Ausführungen in der Zeitschrift für Ethnologie 1904, S. 735/744 beziehen. Vgl. auch das oben über Gutmann Gesagte.

Claus, Die Wangomwia, Zeitschrift f. Ethnologie 3/4, 1910, S. 491, gibt einige Mitteilungen über religiöse Gebräuche dieses versprengten Hamitenstammes in Deutsch-Ostafrika. Sie haben Beschneidung bei beiden Geschlechtern.

F. Bieber, Die geistige Kultur des Kaffitscho, Revue des études ethnograph. et sociologiques 1909, S. 37 ff. In diesem von semitischen Einflüssen stark durchsetzten Hamitenstamm, der jetzt Abessinien angegliedert ist, hat sich neben abessinischem Christentum und Islam noch alter Volksglaube erhalten. Man nennt ihn hekketino nach dem „Gott" hekko. Es gibt keine Bilder oder Idole. Die Priester essen nur Rindfleisch, vor allem kein Schaffleisch. Der „Kaiser" Kaje Scherotschi, 1854—1870, trat vom Christentum zum hekketino über, und die Kirche in seiner Burg wurde hekko-Tempel. Das Essen unreiner Tiere ist verboten, als: Pferd, Esel, Wildschwein, Flußpferd, Affe. Man opfert nur Stiere. Den Seelen der Toten wird Honigbier gespendet. Auch die Dämonen des Waldes, der Wiesen, der Wege, Flüsse und Berge werden verehrt. Man kennt auch Hyänen, die die Rolle des Werwolfs spielen, und ein sagenhaftes Raubtier, das viele Menschen verschlingen soll. In manchen Gebräuchen scheint mir ein Einfluß der mächtigen asiatischen Religionen, die hier die Volksreligion bedrängen, vorzuliegen.

Zu den **Hottentotten** führt uns Dr. Leonhard Schultze, Aus Namaland und Kalahari. Jena 1907, 752 S. (60 M.). Das vortreffliche Buch, das ich in meinem letzten Bericht kurz erwähnte und inzwischen an anderer Stelle angezeigt habe, hat unsere Kenntnis der hottentottischen Phantasie wesentlich bereichert. Die hier gebrachten Märchen sind nicht, wie die bisher bekannten, salonfähig gemacht, sondern sie zeigen den Hottentotten in einer Ursprünglichkeit, wie man sie bei einem Volk, das so lange unter europäischem Einfluß steht, nicht erwarten sollte. Nur gelegentlich läßt Mission und Kultur sich an einem kleinen Zug erkennen. So arbeiten einmal der

Schakal und das Stachelschwein beim Lehrer. Ein andermal ist vom Wagen die Rede, mit dem sich der Schakal von Buren bezahlen läßt. Wieder ein andermal sprechen Räuber in frömmelnder Weise davon, was ihnen „der Herr" beschert hat. Von solchen kleinen Zügen abgesehen, enthält das Märchen echt afrikanische Züge. Da ist die redende Hütte, die sich bei den Suaheli, den Duala und sonst findet, S. 476. Die Geschichte, wie man sich verabredet, die Kinder zu töten, wobei der eine betrogen wird, S. 507, und die ähnliche Geschichte, wie man die Mütter töten will, S. 463. Auffallend oft kommen hier die Verwandlungen von Menschen in Tiere und umgekehrt vor, auch in der Form, daß das vom Löwen gefressene Mädchen ein Löwe wird, S. 409, und daß es nach Tötung des Löwen, der erst in Menschengestalt kam, wieder lebendig erscheint. Besonders häufig sind hier auch die Ehen zwischen Tier und Mensch und zwischen verschiedenen höchst unähnlichen Tieren. So zieht ein Froschweib sich Menschenkleider an und weiß sich an Stelle der rechtmäßigen Frau zu setzen, S. 432. Eine menschliche Frau heiratet einen Elefanten, eine andere eine Schlange, S. 446, Strauß und Löwe, S. 501, Giraffe und Fliege heiraten sich. — Allerlei mythologische Vorstellungen spielen hinein in die Märchen. Ein Stein wird als Vater angeredet und um Schutz gebeten — ein Zug, der sich oft wiederholt.[1] Der Mond, S. 448, die Sonne, S. 496, Gespenster, S. 450, und andere Geisteswesen treten in einer Reihe von Fabeln auf. Wir kommen darauf noch zurück. Allerlei moralische Züge finden sich neben der unverkennbaren Freude an Spitzbubenstreichen des Schakals — das ist hier das kluge Tier. So wird der Übermut bestraft, S. 435, das Mitleid der Brüder mit der hart bestraften Schwester rettet sie, S. 436, während Eltern und Schwestern teilnahmslos bleiben. Der Geiz wird bestraft, S. 438.

[1] So im Mende-Märchen Nr. 17 bei Migeod a. a. O. aus dem Sudansprachgebiet; bei den Bantu finde ich es im Herero-Märchen. Brincker *Wörterbuch des Otji-Herero.* Leipzig 1886, S. 350.

Das Erdmännchen (ein Tier) straft den Schakal wiederholt Lügen, S. 479 ff. Eine Kuh beweist eine besondere Aufrichtigkeit, S. 441.

Eine Reihe von Märchen hat aetiologischen Charakter. So die Geschichte vom Pavian, die erklärt, woher er seine Gesäßschwielen hat, S. 469, und woher er den wie geknickt aussehenden Schwanz hat, S. 536, und warum der Rücken des Schakals wie verbrannt aussieht, S. 496.

Die in den Geschichten und Märchen vorkommenden Reste alter mythologischer Vorstellungen sind reichhaltiger, als man denkt. Seltsame Spukdämonen, die die Augen auf der Oberseite der Füße haben und Menschen fressen, kommen hier vor, S. 392 und 402. Eine Art Felddämonen sind die Buschspringer, S. 404. Die S. 443 beschriebene, dem Eulenspiegel ähnliche Figur erinnert an den Huveane der Basutho, der in anthropogonischen Mythen dort erscheint. Einen breiten Raum nehmen die Sagen von einem Helden Heitsi-Eibeb ein, von dem wir schon aus den Mitteilungen von Theophil Hahn wußten. Es scheint sich um einen Heroen zu handeln, mit dem Steinhaufen in Verbindung gebracht werden, die man im Lande noch findet, und die man Heitsi-Eibeb-Gräber nennt. Ein Zusammenhang mit diesem Heros und dem Mond ist schon von Hahn behauptet. Daß die Sonne auch kultische Bedeutung gehabt hat, geht daraus hervor, daß ein Schaf ihr besonders geweiht ist. Vgl. das Opfer weißer Schafe bei den Baziba, Rehse, a. a. O., S. 127, den Ewe und sonst. Das Töten dieses Schafes zieht seltsame Strafen nach sich, die sich nur durch die völlige Erstattung des Schafes aufheben lassen, S. 497 ff.

Als höchste Figur ragt Tsui-//goab über die anderen Vorstellungen hinaus. Er hat zwar noch manche heroische Züge, aber scheint doch schon vor der Einführung des Christentums Eigenschaften eines Himmelsgottes gehabt zu haben. Das ist um so wahrscheinlicher, als die Mission den Gebrauch dieses Namens für den christlichen Kultus nicht angenommen hat.

Dagegen ist der Name in kaffrisierter Form als Utixo in die Kirchensprache der Amaxosa aufgenommen. Dies Utixo scheint aber auch zu bestätigen, daß die alte Form des Wortes eben Tsui-//goab ist und nicht Tsu-//goab lautete. Danach würde die Übersetzung „Wundknie" doch die rechte sein, und ich habe schon darauf hingewiesen, wie sehr das an die Masaierzählung erinnert von dem alten Mann, aus dessen Knie zwei Kinder hervorkamen bei Hollis, S. 153. In noch stärker mythologischer Form findet sich die Geschichte bei den Nandi, siehe oben.[1] Diesem guten Gott, den man in Verlegenheit, Not, Schrecken anruft, auch christliche Hottentotten tun dieses unwillkürlich, steht ein böser Gott („der Herabstürzer") gegenüber, S. 448, dessen Name beim Fluch genannt wird. Soviel ich sehe, ist das alles eine Bestätigung meiner auf linguistische Forschungen gegründeten Ansicht, daß die Hottentotten einen erheblichen Rest von Hamitenblut bis nach Südafrika mitgebracht haben.

Noch möchte ich darauf hinweisen, daß mythologisches Gut auch zwischen Feinden sich austauscht. Die alten Feinde, Hottentotten und Herero, haben u. a. die Fabel vom Schakal und der Hyäne gemeinsam, die bei Schultze, S. 457, in verstümmelter Form steht. Vollständig finde ich sie im Herero bei Büttner, Zeitschrift f. afrikan. Sprachen, I, S. 998 ff.

Zu meinem Lehrbuch der Namasprache, Berlin 1909, G. Reimer, hat Missionar Wandres eine Reihe von Fabeln und Sagen der Nama mitgeteilt, die z. T. neu sind, z. T. sind sie Varianten zu der Fassung bei Schultze. Vgl. besonders die Geschichte von der Frau, die den Elefanten heiratet, S. 155. Hier erscheint auch der hilfreiche Fels wieder, der „meiner Voreltern Fels" angeredet wird. Auch die Geschichte vom

[1] Vgl. dazu die noch auffallendere Geschichte bei A. Hamburger, a. a. O. Dort entsteht ‚Das Kind der Weisheit', eine Art Helfer und Heiland, aus dem Knie einer Frau, ehe sonst ein Mensch geboren war, und lehrt das erste Menschenpaar Kinder zu erzeugen. S. 298, 303. Hier findet sich die Geschichte also auch im Bantugebiet.

Sonnenschaf ist hier sehr ausführlich mitgeteilt, S. 169. Aus Theophil Hahns „Sprache der Nama" sind besonders Fabeln vom Heitsi-Eibeb abgedruckt. Über die seltsame Geschichte vom „Einzigen" und vom „Geehrten" wüßte man gerne mehr. Sie sieht aus wie ein Stück aus einer größeren Sage, die sich mit diesen Helden beschäftigte.

Unsere Kenntnis der religiösen Vorstellungen der **Buschleute** ist bereichert durch einen Aufsatz vom Missionar Vedder, der in der Zeitschrift für Kolonialsprachen, Berlin, G. Reimer, erschienen ist.

Die Gräber der Angehörigen werden gemieden. Nach Vedder kennen die Buschleute ein höheres Wesen, daß sie Huwe oder Hue nennen. Man redet es mit Ba „Vater" an und zwar jährlich einmal, wenn die Feldzwiebelchen reifen. Ehe man davon ißt, findet eine Zeremonie statt, in der der Älteste als Priester und Vorbeter des einfachen Gebetes fungiert. Ein anderes Gebet, das man in Krankheitsfällen gebraucht, kann von jedermann gesprochen werden. Man spricht es am Grabe eines Ahnen.

Vgl. dazu die Mitteilungen von Passarge über die Begräbnissitten der Buschleute „Die Buschmänner der Kalahari", Berlin 1907, und ihren Glauben an ein Fortleben nach dem Tode. Vgl. dazu auch Passarge, Südafrika, Leipzig 1908, S. 258. Außer den Malereien, die man den Buschleuten zuschreibt, sind jetzt auch Steinreliefs in Südafrika aufgefunden, deren Ursprung und Bedeutung nicht bekannt ist. S. Globus Bd. 96, S. 99.

Eine kurze Notiz über die Religion der **Pygmäen** findet sich bei A. B. Lloyd, In dwarf land and cannibal country, London 1907, S. 279. Er fand kleine Bündel von Pflanzenkost und kleine Näpfe mit Honig am Fuß riesiger Urwaldbäume. Auch kleine Tempel erwähnt er, vermutlich „Geisterhütten", und allerlei Zauber, den sie an sich tragen.

Durch den Sklavenhandel sind *afrikanische Kulte auch in Amerika eingedrungen* und haben dadurch eine erstaunliche Lebenskraft bewiesen. Vgl. Etienne Ignace, le fétichisme

des nègres du Brésil. Anthropos 1908, S. 881 ff. Vgl. dazu A. Ffoulker, the latest fetich on the Gold Coast. Journ. of the Afr. Soc. 1909, 388/397. Hieraus geht hervor, daß noch heute neue Kulte in Afrika entstehen.

Ob in Südafrika ein alter *Einfluß asiatischer Religionen* vorliegt, ist noch immer umstritten. R. N. Hall, Prehistoric Rhodesia, London, Leipzig 1909, behauptet mit großem Nachdruck, daß die Ruinen in Rhodesia, besonders Zimbabye, vorhistorischen Ursprungs sind, während Maciver sie für jung hält.

Passarge spricht sich dafür aus, daß Südaraber die Ruinen gebaut haben, hält aber einen späteren Ursprung für möglich, Globus, Bd. 91, S. 229 ff. Vgl. „Südafrika“ dess. Verfassers, S. 262/269.

Vgl. Edward M. Andrews, The „Webster“ Ruin in Southern Rhodesia, Africa. Er hält die Ruine für nicht älter als Ende des 16. Jahrhunderts. Sie stammt von einer Negerrasse und hat religiöse Zwecke. Er nennt es einen Tempel. Aufgerichtete Monolithe stehen dabei. Eine Porzellanschale ist gefunden. In den Gräbern lagen keine Skelette, so daß Leichenbrand angenommen wird. J. Torrend vermutet sabäischen Einfluß aus der Übereinstimmung gewisser Märchenstoffe mit den Berichten von der Jugend des Moses. Mir will diese Übereinstimmung allerdings nicht einleuchten. Vgl. Anthropos 1910, S. 54 ff. Mehr Bedeutung scheint mir die Auffindung einer Münze zu haben, vgl. O. Trapp und Th. Stratmann, Fund einer althebräischen Münze in Natal. Anthropos 1909, S. 168, 169.

J. H. Venning, notes on southern Rhodesia ruins in Victoria district, Journ. of the Afr. Soc. 1908, 150/158 hält die Ruinen für das Werk der Varoswe, deren Nachkommen im Viktoriadistrikt noch leben.

Der Einfluß des Islam auf afrikanische Religionsformen wird in der neugegründeten Zeitschrift von C. H. Becker, Der Islam, Straßburg und Hamburg 1910, noch besser als bisher untersucht werden können, da der Herausgeber durch verschiedene Vorträge sein Interesse an dem Islam in den deut-

schen Kolonien besonders bekundet hat. Vgl. das oben bei den Sudansprachen Gesagte.

Wie stark sich vorislamitische Zauberformen innerhalb des Islam halten, beweist das Werk von E. Douthé, Magie et réligion dans l'Afrique du Nord. Vgl. auch A. Bel, La population musulmane de Tlemcen. Revue des études ethnographiques 1908, p. 200 ff. Desparmet, Mauresque et maladies de l'enfance. Ebenda, S. 500 ff.

Henri A. Junod, the Balemba of the Zoutpansberg (Transvaal). Folk-Lore. Vol. 19. Nr. 3, S. 276. Hier liegt ein gutes Beispiel vor, mit welcher Energie ein versprengter Stamm von oberflächlich islamisierten Afrikanern seine Riten festhält. Der Verfasser sieht es als erwiesen an, daß die Venda die Beschneidung von den Lemba angenommen haben. Nach den Sprachproben kamen die Leute sicher aus Ostafrika.

Über den Einfluß der christlichen Mission auf die Begriffsbildung der Afrikaner habe ich aufmerksam gemacht in einem Aufsatz bei Warneck, Allgemeine Missionszeitschrift 1906, S. 205 ff., 5. und 6. Heft: Das missionarische Sprachproblem. Vgl. „Die Mission als Sprachbildnerin“ in Der alte Glaube, 1906, 6. und 7. Heft, ferner „Christus, der Heiland auch der Naturvölker“, Berlin 1907, „Christentum und Naturreligion“, Missionsmagazin 1908, S. 401 ff. In Missionskreisen viel gelesen ist Joh. Warneck: „Die Lebenskräfte des Evangeliums“, Berlin 1908, das indonesische Verhältnisse behandelt, aber gelegentlich auf Afrika exemplifiziert. Beachtenswert ist auch Ralph A. Durand, Christian influence on African Folk-Lore. Anthropos 1907, S. 976 ff.

Neben diesen ganz modernen christlichen Einflüssen stehen sehr alte, von denen H. Schäfer und K. Schmidt berichten: „Die ersten Bruchstücke christlicher Literatur in altnubischer Sprache.“ „Die altnubischen christlichen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin.“ Sitzungsberichte der K. Preuß. Akademie d. Wissenschaften 1906, 43; 1907, 31.

3 Vedische Religion (1907—1910)

Von **W. Caland** in Utrecht

Die seit dem vorigen Berichte[1] verstrichenen Jahre waren in bezug auf die Mythologie und die Religionsgeschichte der alten Inder besonders ergiebig.

Bloomfields *Religion of the Veda*[2] ist eine Sammlung von sechs im Winter 1906/7 in Amerika abgehaltenen Vorträgen. Obschon der Fachgelehrte aus diesen Vorträgen nicht viel Neues lernen wird, sind sie auch ihm angenehm zu lesen und als populär-wissenschaftliche Darstellung von Herzen willkommen zu heißen, auch deshalb, weil die den Eingeweihten schon bekannten Ansichten des Verfassers über Art und Wesen der indischen Götter hier zusammengefaßt gegeben werden. Denn dies ist — anders als man es dem Titel des Werkes nach erwarten würde — der Hauptinhalt dieser Vorträge, in denen eigentlich mehr über die Mythologie und die verschiedenen Göttergestalten als über die eigentliche Vedische Religion gehandelt wird: über die Liturgie des Veda z. B. vernimmt man nur Spärliches. In seinen Betrachtungen über die vergleichende Mythologie nimmt Bloomfield im allgemeinen, wenn auch mit besonnener Kritik, den Standpunkt A. Kuhns und M. Müllers ein; man sehe z. B. Bloomfields Behandlung des Cerberus (S. 105). Von Heranziehung der Ethnologie will der Verfasser wenig wissen. Mir scheint er darin nicht recht zu haben: wenn der Religionshistoriker auch die Ethnologie in den Kreis seiner Untersuchungen hineinzieht, wird er als-

[1] Vgl. dieses *Archiv* XI S. 127.

[2] M. Bloomfield *The Religion of the Veda: the ancient Religion of India from Rgveda to Upani.ads,* Putnam's Sons, New York and London, the Knickerbocker Press, 1908.

bald gewarnt vor voreiligen Schlußfolgerungen in bezug auf die Rekonstruktion der indogermanischen Göttergestalten und der den Indogermanen zuzuschreibenden religiösen Gedanken und Vorstellungen. In vielen Fällen wird er gezwungen anzuerkennen, daß man nicht wissen kann, ob man mit indogermanischem Erbgut zu tun hat, da übereinstimmende Vorstellungen bei den verschiedensten Völkern unabhängig voneinander haben entstehen können. — Gegen die Oldenbergsche Theorie, daß die indischen Ādityas den Ameša spentas der avestischen Götterwelt entsprechen, führt der Verfasser (S. 133), wie mir scheint, wichtige Gründe an, obschon vielleicht doch die Beurteilung des ursprünglichen Charakters der Ameša spentas (S. 114) weniger richtig sein dürfte. Dem Verfasser ist Dyauṣ ein *prehistoric God,* Indra dagegen (obwohl erkannt wird, daß der Name auch im Avesta auftritt) doch eigentlich ein spezifisch indischer Gott; es heißt von ihm: *there is no real Indra-literature outside India* (S. 176), es sei schwer zu bestimmen, wo in der sichtbaren Natur er seinen Ursprung hat. Ich meine aber, man darf annehmen, daß Indra seinem Wesen nach zum Teil sich mit Zeus vergleichen läßt und daß er sozusagen den Dyauṣ ersetzt hat. Beide, Indra und Zeus, sind die Hauptgötter, jener des indischen, dieser des griechischen Pantheons; beide führen den Donnerkeil; beide bekämpfen damit die Ungetüme; beide nehmen eventuell menschliche Gestalt an, um die dummen Sterblichen zu betören. Zwar ist allgemeiner bekannt nur die Verwandlung des Indra in Gautama, aber in älteren Zeiten müssen mehrere derartige Metamorphosen des Indra bekannt gewesen sein, man denke an die Subrahmaṇyā-Formel (vgl. auch Örtels Aufsatz *Indra in the guise of a woman,* Journ. of the Amer. Or. Soc. XXVI, S. 176ff.). — Bloomfields Ansicht über die Āraṇyakas (S. 49): *it seems clear that these works were recited by hermits living in the forest, or more precisely, those who went to the forest to live, at the time when they entered the third stage of Hindu*

life, preparatory to final emancipation ist schwerlich aufrecht zu halten. Vom Āraṇyaka der Taittirīyas und der Vājasaneyins z. B. macht der Pravargya einen Teil aus und es ist bekannt genug, daß dieses Pravargya-Ritual beim Soma-Opfer (fakultativ) auftritt. Von einer Darbringung des Pravargya von frommen weltentsagenden Eremiten ist nicht die geringste Spur. Nur weil sie *sacri* sind, müssen diese Texte im Walde, d. h. außerhalb des Dorfes, vom Schüler erlernt werden (vgl. z. B. Baudh. śrs. IX 19 und 20). So finden sich denn auch die Sprüche zum Totenritual im Āraṇyaka der Taittirīyas einverleibt. Es ist somit wahrscheinlich, daß diese von Bloomfield abgelehnte Ansicht das Richtige trifft. Die Meinung Bloomfields und derjenigen Gelehrten, die ihm beistimmen, könnte sich höchstens für die Upaniṣads bewahrheiten, welche meistens Teile des Āraṇyaka ausmachen.

Die Religion des Veda behandelt ebenfalls Roussel[1], aber in so wenig selbständiger Weise (das Werkchen ist seinem eigentlichen Wesen nach weiter nichts als ein verwässerter Extrakt von Oldenbergs Religion des Veda), daß ich eine Besprechung hier für unnütz halte.[2]

In einer sehr umfangreichen und inhaltschweren Arbeit[3] lehnt L. von Schroeder die von anderen Indologen angenommene Theorie Oldenbergs ab, daß man, um gewisse Dialoglieder des Ṛgveda zu verstehen, anzunehmen habe, daß die verschiedenen Strophen durch erzählende Prosa miteinander verknüpft gewesen sind, Prosastücke, die im Lauf der Zeit verloren gegangen seien. Der Verfasser schließt sich vielmehr der Hertelschen Hypothese an, daß die Dialoglieder für dramatische Aufführung bestimmt gewesen seien. Diese

[1] *La religion védique par A. Roussel, prof. de Sanscrit à l'Univ. de Fribourg (Suisse)*, Paris, Téqui 1909.

[2] Eine ausführliche Begründung dieses abfälligen Urteils findet man im *Museum, maandblad voor philologie en geschiedenis* XVIII[e] Jaarg. no. 1.

[3] *Mysterium und Mimus im Ṛgveda*, H. Haessel, Leipzig 1908.

Hypothese aber wird von dem Verfasser dahin erweitert, daß er unter Vergleichung der religiösen Tanzdramen bei den Naturvölkern, besonders bei den Cora-Indianern, annimmt, daß auch jene vedischen Dialoglieder einstmals zur Begleitung mimischer Tänze dienten, bei welchen die Götter selbst als Tänzer vorgeführt wurden und Wechselreden führten: kultische Dramen, Mysterien nennt er diese Aufführungen. Leider gibt es keine Beweise für die Richtigkeit auch dieser Annahme, denn daß die Götter, besonders Indra, das Prädikat „Tänzer" erhalten, scheint mir nicht entscheidend zu sein. Und dann ist es auch sehr auffallend, daß im Ritual, das doch so sehr viel Altertümliches überliefert hat, keine Spur von diesen mimischen Tanzaufführungen mehr bewahrt geblieben ist. Dennoch scheint mir die Schroedersche Hypothese (denn über eine Hypothese kommt man doch wohl nicht hinaus) sehr beachtenswert, da sie uns die Anwesenheit mehrerer Lieder im Ṛgveda erklären würde, für die es in dem uns bekannten Ritual keine Anwendung gibt.[1] Jenen Forschern, die der Überzeugung sind, daß auch die Ṛk-Sammlung nicht nur ein literarisches Produkt der alten Inder ist, sondern der Praxis der Religion, dem Kultus seinen Ursprung verdankt, wird Schroeders Annahme einleuchtend erscheinen. Freilich fällt es schwer, den Zusammenhang einiger dieser von Schroeder als kultische Dramen angesehenen Lieder (z. B. das Lied des betrunkenen Indra oder das Spielerlied) mit dem Ritual zu erfassen. Ob man dagegen auch den Ursprung dieses Liedertypus schon in die Zeit der indogermanischen Gemeinschaft versetzen darf, wie es der Verfasser für möglich erachtet, ist ein zweiter Punkt, über den ich auch nach Schroeders

[1] Freilich nicht alle die von Schroeder behandelten Dialoglieder sind ohne Viniyoga: das Vṛṣākapi-Lied z. B. und ṚS. VIII 89 werden im Ritual mehrfach verwendet. Der Verfasser hat es unterlassen, das Ritual daraufhin zu prüfen, was doch schon der Vollständigkeit halber hätte geschehen sollen.

Ausführungen sehr skeptisch gesinnt bleibe. Die Annahme gewinnt nicht an Wahrscheinlichkeit durch die Erwägung, daß solche kultische Mysterien auch außerhalb des indogermanischen Völkerkreises vorkommen. Was der Verfasser noch anführt zur Begründung seiner Hypothese (z. B. die Versmaße, S. 78ff.), scheint mir ebenso hypothetisch wie die Hypothese selbst. — Man sieht, daß die hier besprochene Arbeit mehr ist als eine rein indisch-philologische Abhandlung über die Dialoglieder des Ṛgveda. Der Besprechung jedes Liedes werden ausführliche Erörterungen über vergleichende Mythologie beigegeben, in welchen auch in erfreulicher Weise die von der Ethnologie gelieferten Daten in Betracht kommen. In vielen Hinsichten nimmt der Verfasser den Standpunkt Kuhns und Benfeys ein, aber er sucht diesen Standpunkt durch eine übergroße Menge oft treffender Bemerkungen annehmbar zu machen. Es ist hier nicht der Ort, seine zahlreichen Kombinationen mythologischer Art zu prüfen. Die Zeit wird lehren, ob der Verfasser nicht hier und da, wie ich fürchte, viel zu weit gegangen ist, und sie wird zeigen, welche seiner Hypothesen dauerhaften Wert haben. Daß einige darunter sehr gewagt sind, und daß der Verfasser, eben weil er so gern beweisen will, was er voraussetzt, den Tatsachen nicht immer gerecht wird, suche ich an ein paar Beispielen darzutun. Das Lopāmudrālied (vgl. S. 157ff.) soll ein kultisches Drama sein und „sogar ein solches, das im Ritual nicht völlig vergessen und verschwunden ist“. Gewiß, es wäre eine tüchtige Stütze für die Schroedersche Hypothese, wenn sich im Ritual noch Spuren erhalten hätten. Wie steht es aber mit diesem Lopāmudrālied und mit dem Zweck, den nach dem Verfasser dieses Lied gehabt haben soll? Es muß, nach v. Schroeders Ausführungen, dazu gedient haben, einen rituellen Beischlaf einzuleiten, den der Keuschheit erstrebende Agastya und seine alte Gemahlin Lopāmudrā ausüben. Nun soll es nach Schroeder auch am Mahāvrata-Festtage vorkommen, daß eine

Dirne und ein unter dem Gelübde der Keuschheit stehender Brahmane (ein Brahmacārin) während der festlichen Handlung den Beischlaf vollziehen. Ich meine aber, daß diese Angabe unrichtig ist und daß nach den Brāhmaṇa- und Sūtratexten der beim Mahāvrata verordnete Beischlaf nicht vom Brahmacārin und von der Dirne geübt wird; die einzige Stelle, die v. Schroeder Anlaß gibt, dies zu behaupten, ist eine Kaṭhakastelle: aus dieser kann man das aber nicht herauslesen[1], und alle rituellen Texte widersetzen sich der von Schroeder vorgeschlagenen Deutung. Somit wird die Hauptstütze, welche die Zusammengehörigkeit des Lopāmudrāliedes mit dem Ritual des Mahāvratatages annehmbar machen soll, hinfällig. Ob man ferner in diesem rituellen Beischlaf ein indogermanisches Erbstück zu sehen hat, wird mindestens zweifelhaft, da dieser Fruchtbarkeitszauber über der ganzen Erde verbreitet ist und allgemeines Eigentum der Menschheit gewesen sein muß.[2] — Eine unrichtige Übersetzung Roths (warum hat der Verfasser die Stelle nicht selber nachgeprüft? Die Avestaforschung hat ja seit Roth so enorme Fortschritte gemacht!) verleitet v. Schroeder zu der Vergleichung einer Handlung des avestischen Yima mit einem Fruchtbarkeitszauber eines australischen Stammes. Die Instrumente jedoch, die dem Yima geschenkt werden, faßt man heute nicht mehr als Schwinge und Stachel, sondern als Pfeil und Geißel auf. — Wenn aus Anlaß von Indras übernatürlicher Geburt eine russische Sage verglichen wird, hätte es doch viel näher gelegen, an Buddhas Geburt aus der Seite seiner Mutter (Lalitavistara 94) und vielleicht auch an die Geburt des Dionysos aus dem Schenkel des Zeus zu erinnern. — So ließe sich noch manches über Einzelheiten

[1] In der S. 161 Bem. 2 angeführten Kāṭhaka-Stelle steht: *mithunaṃ caranti*. Hätte v. Schroeder recht, so müßte es heißen: *mithunaṃ carataḥ*. Ich brauche kaum zu sagen, daß diese meine Bemerkung schon niedergeschrieben war, ehe ich Oldenbergs mit der meinigen zusammentreffende Bemerkung (GGA 1909 S. 77) gesehen hatte.

[2] Vgl. Frazer *The golden Bough*[2] II S. 205.

bemerken; aber genug, die gediegene Arbeit Schroeders ist mir in hohem Grade anregend vorgekommen, und vielleicht kommt durch ihn und Bloomfield das Gute, das von der älteren Kuhn-Müllerschen mythologischen Schule gelehrt wurde, zu seinem Rechte.

Sehr eigentümlich ist das Verfahren eines anderen deutschen Forschers, Karl Schirmeisen[1], um die ursprüngliche Natur der arischen Götter zu bestimmen. Die von ihm (S. 28ff.) geäußerte Hypothese, daß das Germanische eigentlich mit dem Indogermanischen identisch sei und daß die anderen (die nichtgermanischen) indogermanischen Sprachen durch Übertragung des Germanischen auf asiatische Idiome entstanden sind: daß wir also statt von einer Völkertrennung der indogermanischen Stämme eher von einer Auswanderung von Germanen zu reden hätten, ist geradezu erstaunlich und wird wohl von keiner Seite Beistimmung finden. Von dieser Voraussetzung ausgehend sucht der Verfasser nun zu bestimmen, welche Götter des indo-arischen Pantheons ursprünglich „germanisch" sind, und welche Götter den Mischvölkern, d. h. nach des Verfassers Terminologie den nicht-germanischen Völkern Europas angehören. Merkwürdigerweise beschränkt er sich in seinen Untersuchungen auf die germanischen und die indo-iranischen Göttergestalten. Seine Ergebnisse sind denn auch nicht wenig überraschend: es stellt sich z. B. heraus, daß Soma-Haoma ursprünglich ein Trankgott der Germanen gewesen sei, Mitra-Miþra ein Frühlingsgott, usw.

Der zuletzt erwähnten Arbeit schließt sich in gewissem Sinne Brunnhofers Schrift über die arische Urzeit an.[2] Im

[1] *Die arischen Göttergestalten, allgemeinverständliche Untersuchungen über ihre Abstammung und Entstehungszeit*, von Karl Schirmeisen, Brünn, Winiker, 1909.

[2] *Arische Urzeit. Forschungen auf dem Gebiete des ältesten Vorder- und Zentralasiens nebst Osteuropa*, von Dr. Hermann Brunnhofer, Prof. a. d. Univ. Bern, Bern, A. Francke, 1910.

Anschluß an früher von ihm veröffentlichte Arbeiten derselben Tendenz sucht der Verfasser klarzustellen, daß die ältesten Teile des Ṛgveda nicht im Pendschab, sondern in Vorderasien, also in Mesopotamien oder in der Nähe des Kaspischen Sees entstanden sind. Referent muß eingestehen, daß er durch seine Ausführung nicht überzeugt worden ist. Es ist möglich, daß unter den vielen von Brunnhofer besprochenen Punkten einiges, vielleicht vieles richtig ist. Der unbefangene Leser aber, der etwas kritisch beanlagt ist, wird sich Brunnhofers Ergebnissen meistens ablehnend gegenüberstellen, wenn er einsieht, wie er es bald einsehen muß, wie völlig kritiklos Brunnhofers Verfahren in der Exegese der altindischen Texte ist. Der Verfasser, der sich bemüht, viele Hapaxlegomena zu deuten und manche schwierige Stelle des Ṛgveda zu behandeln, zeigt sich hier und da als einen wenig vertrauenerweckenden Interpreten. Ein Beweis für seine These, daß die Inder noch eine Erinnerung an den (vom Verfasser postulierten) Eroberungszug nach Osten bewahrt haben, findet er z. B. in den Worten: *prajāpatiḥ prajā́ asṛjata, tā́ asrmāt sṛṣṭā́ḥ pā́rācīr ā́yan,* welche nach Brunnhofer bedeuten: „Prajāpati emanierte die Geschöpfe, diese, von ihm emaniert, gingen nach Osten“. In diesem einen kurzen Satze zwei Akzent- und zwei Übersetzungsfehler. Jeder Indologe weiß, daß der zweite Satz bedeutet: „nachdem sie (von ihm) ins Dasein gerufen waren, gingen sie von ihm weg“. Und diese Stelle ist leider nicht die einzige falsch verstandene. Nicht nur mit der Interpretation, sondern auch mit den Lautgesetzen steht der Verfasser auf gespanntem Fuß: es wimmelt in dem Buche von haarsträubenden Etymologien. Wenn aus dem Avesta zitiert wird, dient die längst veraltete Ausgabe Spiegels als Grundlage; infolgedessen werden ganze Hypothesen aufgebaut auf Wörtern, die es einfach nicht gibt.

Mit der vedischen Religion berührt sich aufs engste eine sehr interessante Abhandlung von Schroeders, Die Wurzeln

der Sage vom heiligen Gral.[1] Mit anscheinend gutem Erfolg weist der Verfasser hier nach, daß die Gralsage heidnischen Ursprungs ist und religiöse Anschauungen und Überlieferungen bewahrt hat, die sich aus den mythisch-religiösen Vorstellungen besonders der alten Inder der Ṛgveda-Periode erklären lassen. Der heilige Gral selbst ist das „Mondgefäß", aus welchem die Götter und die Seligen sich ernähren; er ist mit dem Soma (dem Mond) und seine Hüter sind mit den himmlischen Gandharvas zu vergleichen usw. Wenn auch der Verfasser seine Anschauungen so gut wie möglich begründet hat, so kann doch der Leser nicht über den Eindruck hinauskommen, daß es sich auch hier nur um eine bloße Hypothese handelt, die vielleicht von anderen künftigen Forschern, dadurch daß sie andere Züge der Sage mehr in den Vordergrund zu rücken wissen, über den Haufen geworfen und durch eine noch befriedigendere Erklärung ersetzt werden könnte.

In einem für Indologen wie Religionsforscher gleich wichtigen Aufsatz *Some modern theories of religion and the veda*[2] betrachtet A. B. Keith den Veda, oder sagen wir lieber verschiedene aus der vedischen Literatur bekannte Tatsachen, im Lichte der Ethnologie. Das Hauptergebnis seiner Betrachtungen, die freilich nicht alle auf gründlicher Nachprüfung der benutzten Quellen beruhen[3], ist, daß im vedischen Ritual wahrscheinlich vom Totemismus nur sehr unsichere Spuren nachzuweisen sind. Die von Keith untersuchten Fälle von Tieropfern sind nach seiner Ansicht nicht hinreichend um zu beweisen, daß im vedischen Zeitalter Tiere geopfert wurden,

---

[1] In den Sitz.-Ber. der Kais. Akad. der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Klasse, 166. Bd., 2. Abt.

[2] *Journ. Royal Asiatic Soc.* 1907 S. 929—949.

[3] Ganz verfehlt z. B. ist die auf Oldenberg-Hillebrandt beruhende Erörterung (a. a. O. 940) über den Śūlagava und Kṣaitrapatya des Hiraṇyakeśin; *the cow and the ox . . . conceived as for the time being incarnations of the God (Rudra) and the Goddess* haben ihr Dasein nur einer falschen Interpretation zu verdanken; vgl. GGA 1897 S. 286.

sei es um die Spezies zu stärken, sei es um den erschöpften Vegetationsgeist zu töten; er nimmt vielmehr die einfache Theorie des *do ut des, dehi me dadāmi te* wieder auf, wobei er freilich auch für die theriomorphische Vorstellung der Götter Raum läßt. Das Tier brauchte nicht von Haus aus diesem oder jenem Gotte geheiligt, eine Inkarnation dieses oder jenes Gottes zu sein, sondern konnte im Verlauf des Opfers einen geweihten Charakter *(a sacred character)* bekommen. So sucht Keith das Roßopfer zu erklären. Es ist aber zu bezweifeln, ob Vāj. Saṁh. XXII 9—14 etwas für die Roßgestalt der Sonne beweisen kann. In allen diesen Strophen wird der Gott Savitṛ angerufen, ein Gott, der nicht so ohne weiteres dem Sonnegotte gleichzustellen ist. Diese Strophen aber haben mit dem eigentlichen Aśvamedha nur sehr wenig zu tun, da sie die Einladungs- und Opfersprüche für die einleitenden Iṣṭis an Savitṛ sind, die ein ganzes Jahr vorher täglich zu verrichten sind. Den Bemerkungen, die Keith über das Menschenopfer der Inder (den Puruṣamedha) macht, wird wohl jeder beipflichten. Obwohl mir das von Keith zu seinen Untersuchungen herangezogene Material noch viel zu karg zu sein scheint, zumal da Einiges davon sich nicht bewährt, ist doch der Aufsatz sehr anregend.

Wir berichten jetzt über den Zuwachs, den unsere Kenntnis der einzelnen Veden (Ṛk-, Yajur-, Sāma-, Atharva-Veda) in den letzten Jahren erfahren hat. Zuerst also über den Ṛgveda und was dazu gehört. Durch A. B. Keith ist nicht wenig getan, um unsere genaue Kenntnis der Āraṇyakas dieses Veda zu fördern. Erstens hat er uns eine vollständige Übersetzung des Śāṅkhāyana-āraṇyaka geboten.[1] Daß diese Arbeit für unsere Kenntnis der indischen Religion im allgemeinen und besonders der älteren philosophischen Anschauungen der

[1] *The Śāṅkhāyana Āraṇyaka with an appendix on the Mahāvrata by A. B. Keith*, Oriental Translation fund, new series vol. XVII, London 1908.

Inder wichtig ist, braucht nicht erst dargetan zu werden. Die ersten Abschnitte über das Mahāvrata waren schon früher (1900) von Dr. W. Friedländer herausgegeben und übersetzt. Legt man die beiden Übersetzungen nebeneinander, so bekommt man nicht den Eindruck, daß die letztere auch die bessere ist. Von mancher Stelle gibt Friedländer den Sinn besser als Keith wieder.[1] Der für die Religionswissenschaft wichtigste Teil ist ohne Zweifel der Anhang über das Mahāvrata, in welchem, wie mir scheint, in überzeugender Weise Hillebrandts Hypothese zurückgewiesen wird, daß der Mahāvrata-Tag, der in dem uns bekannten Ritual an das Ende des Jahres fällt, ursprünglich der Mitsommertag gewesen sei. Die so sehr eigentümlichen Gebräuche, die an diesem Mahāvrata-Tag bei den alten Indern auftraten, lassen sich in ungezwungener Weise mit Keith als *Midwinter* (Zauber) Bräuche erklären, um die Sonne wieder scheinen zu lassen und um Fruchtbarkeit der Äcker zu erzielen. Die darauf folgenden Abschnitte (die eigentlichen Kauṣītakī-upaniṣad) sind schon mehrere Male in Text und Übersetzung herausgegeben. Unbekannt waren bis jetzt die letzten Abschnitte (adhyāya 7—15), deren Inhalt freilich mit dem des Aitareya-āraṇyaka ziemlich genau übereinstimmt.

Demselben Gelehrten verdanken wir jetzt auch eine erste kritisch bearbeitete Ausgabe des zu der Ṛgveda-Schule der Aitareyins gehörigen Āraṇyaka.[2] Diese Ausgabe gibt indes mehr als der Titel besagt: sie enthält auch die bis jetzt noch nicht veröffentlichten Teile des Sāṅkhāyana- oder Kauṣītakī-āraṇyaka, adhyāya 7—15, vgl. oben. Der Text nun des Aitareya-āraṇyaka war uns zwar aus der Ausgabe der Bibliotheca Indica bekannt, aber durch Keiths unermüdliche Arbeits-

---

[1] Es ist, beiläufig bemerkt, merkwürdig, daß vielen Sanskritisten noch immer der Sinn des Ausdrucks *dak iṇottariṇam upastham kṛtvā* (Ś ār. I. 7) verborgen zu sein scheint.

[2] *Aitareya Āraṇyaka edited by A. B. Keith* in *Anecdota Oxoniensia, Arian Series, part* IX, *Oxford, Clarendon Press 1909.*

kraft verfügen wir jetzt erst über einen zuverlässigen Text, da er keine Mühe gescheut hat, um ein möglichst vollständiges Handschriftenmaterial zu kollationieren. Darunter stand ihm auch eine sehr alte Śārada-Hs. zur Verfügung; es stellt sich aber heraus, daß die handschriftliche Überlieferung schon früh eine sehr einheitliche gewesen ist, sowohl in Süd- als in Nord-Indien. Der Text, der vorzüglich herausgegeben ist, wird durch nur wenige Fehler entstellt. Sehr dankenswert und anregend ist besonders die Einleitung, in welcher eingehend gehandelt wird über den Text, die Kommentare, die Entstehungszeit des Āraṇyaka in Vergleichung mit den verwandten Texten, und die grammatischen Eigentümlichkeiten. Die schwierigste Aufgabe, welche Keith übernommen hat, ist wohl die vollständige Übersetzung. Daß diese nicht fehlerfrei ist, wer wird das dem Übersetzer eines so schwierigen Textes verargen? Dennoch hätte sich der Übersetzer m. E. etwas mehr bemühen können, den Sinn des Textes seinen Lesern deutlich zu machen, denn obwohl die Sätze übersetzt sind, bleibt doch der eigentliche Sinn mehrerer Stellen noch immer dunkel. Der Bearbeiter besitzt ohne Zweifel die nötigen Kenntnisse um als Interpret aufzutreten, das beweist die Menge von inhaltsschweren Bemerkungen. Indessen ist man zuweilen darüber erstaunt, daß er, während er doch die Regeln der vedischen Syntax so gründlich studiert hat, einige allbekannte Tatsachen nicht zu ihrem Rechte kommen läßt; auch entstellen einige Übersetzungsfehler an durchaus verständlichen Stellen die Arbeit.[1]

---

[1] Da diese Zeitschrift nicht eine rein philologische ist, muß ich mich, um das oben Geäußerte zu erhärten, auf die folgenden Bemerkungen beschränken. Der Wert des Präsens mit *sma* oder *ha sma* scheint Keith unbekannt zu sein; meistens übersetzt er durch ein Präsens, als ob kein *ha sma* da wäre: *sarvajid dha sma . . . ādityam . . upatiṣṭhate* (Kauṣ. ār. IV. 7): „*Sarvajit . . . adores the sun*“; *madhu ha sma vā . . . madhuchandāś chandate* (Ait. ār. I. 1. 3): „*M. desires honey*“ und in derselben Weise mehrere Male *ha ma . . . āha.* Ref. wäre imstande eine ganze Liste von Fehlern oder Ungenauigkeiten der Übersetzung nach-

Unsere Kenntnis des Yajurveda ist in den letzten Jahren bedeutend vermehrt worden. Die Indologen, besonders die Vedisten müssen Herrn von Schroeder herzlich dankbar dafür sein, daß er jetzt seine schon im Jahre 1900 begonnene Ausgabe des Kāṭhaka vollendet hat.[1] Seine Aufgabe war keineswegs eine leichte, da, einige mehr oder weniger umfangreiche Stücke ausgenommen, hauptsächlich nur eine einzige Handschrift zur Herstellung des Textes dienen konnte. Unter solchen Umständen darf sich der Bearbeiter nicht allzu gewissenhaft an die Überlieferung halten, das Operationsmesser der Kritik ist hier häufiger als sonst anzuwenden. Nach meiner

---

zuweisen, beschränkt sich aber hier auf die Anführung einiger besonders groben Fehler. Mit *ājya* (Ait. ār. I. 1. 1 und 2) ist nicht eine *ghee-offering* sondern das ājyaśastra gemeint; *nyūna* (I. 1. 2) bedeutet nicht *small* sondern *leer*; so auch in *atiriktaṃ vai puruṣo nyūnaṃ striyai* (I. 4. 2). Rätselhaft ist es, woher in der Übersetzung der Stelle *pṛthivī tvā devatā riṣyati* (III. 1. 4 und Śāṅkh. ār. VII. 10): *the earth, the deity, will strike thee,* die Futurbedeutung kommt. Hätten wir hier ein Präsens mit Futurbedeutung, so müßte das vom Bearbeiter, der allerlei syntaktische Details sonst so erschöpfend behandelt, begründet, wenigstens erwähnt werden. Zu lesen ist aber einfach: *devatāriṣyati*; *āriṣyati* Futur zum vorhergehenden Aor. *āraḥ*. Ganz mißverstanden sind die Worte: *tasmin parivṛte juhoti prāgdvāre vodagdvāre vā prāgudagdvāre vā* (Ait. ār. V. 1. 1), ebenso die Worte *atrottare ca mārjālīye śeṣam antarvedi,* (V. 1. 2), die Worte *tisro 'vamāḥ ṣaḷ uttamāḥ* (ib.); *sadas* (V. 1. 3) ist fälschlich durch *seat* übersetzt. Was endlich die Adhyāyas VII—XV des Śāṅkh. Ār. angeht, so ist der Herausgeber, wenn er hier statt des überlieferten *l* (für sonstiges *ḍ*) *ḷ* eingesetzt hat, im Unrecht; gerade dieses *l* statt *ḷ* für *ḍ* ist eine Eigentümlichkeit der Kauṣītakins. Einen etwas komischen Eindruck macht XII. 8: *a man who desires prosperity, should fast on flowers for three nights.* Der Text lautet (Ait. ār. S. 326): *bhūtikāmaḥ puṣpeṇa trirātropositaḥ* usw. Es leuchtet ein, daß statt *puṣpeṇa* zu lesen ist *puṣyeṇa*, „unter dem Nakṣatra Puṣya". Falsch übersetzt sind daselbst *māṃsaudana, ghṛtaudana, tilaudana*; und *sthālīpāka* (XI. 5) bedeutet nicht *a pot of milk.* Im allgemeinen scheint mir eine gründliche Vertrautheit mit dem vedischen Opferritual eine Bedingung zum richtigen Verständnisse aller vedischen Texte zu sein, und hierin kommt die Übersetzung von B. Keith zu kurz.

[1] *Kāṭhakam, die Saṃhitā der kaṭhaśākhā herausgegeben von L. von Schroeder,* zweites Buch, drittes Buch, Brockhaus, Leipzig 1909/10.

Ansicht ist der Herausgeber doch noch zu konservativ gewesen; aber das sind Dinge, die eher in den Bereich der rein philologischen Wissenschaft fallen. Verdanken wir also das eigentliche Kāṭhaka der unermüdlichen Tätigkeit von Schroeders, so gibt es auf diesem Gebiete doch noch ein Desideratum, da vom Kāṭhaka noch mehrere größere Fragmente existieren, welche den Pravargya und sonstiges behandeln. Schon früher hatte von Schroeder in den Sitzungsberichten der K. Akademie der Wissenschaften in Wien diese Stücke mitgeteilt, aber in wenig kritischer Weise. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn der Verfasser sich hätte entschließen können, diese Stücke in einem Anhang nochmals, mit schärferer Kritik, herauszugeben. Von den Veden ist uns so sehr vieles abhanden gekommen, daß alles noch übrige gesammelt und veröffentlicht zu werden verdient.

Auf dem Texte des Yajurveda, namentlich des Schwarzen, beruht eine Abhandlung des Berichterstatters[1], deren Inhalt sich vielfach mit religiös-ethnologischen Problemen berührt. Sie enthält nämlich die Materialien, auf welchen eine früher veröffentlichte Abhandlung *over de wenschoffers*[2] sich stützt und dürfte auch dem Religionshistoriker manches Interessante bieten. Man ersieht daraus, wie es die indischen Opferpriester machten (und wahrscheinlich noch jetzt machen), wenn sie z. B. Regen zu machen wünschten, wenn sie den Feind irgend jemandes behexen, wenn sie einem Klienten ein hohes Alter sichern wollten, usw.

Die Herausgabe des Baudhāyana-śrautasūtra schreitet fort, wenn leider auch nur langsam; vom zweiten Teile sind die ersten drei Lieferungen erschienen, die vierte ist fertig, aber noch nicht erschienen. Die zuletzt zu er-

[1] *Altindische Zauberei, Darstellung der altindischen Wunschopfer*, in *Verh. d. Kon. Ak. v. Wet. te Amst. Afd. Lett. nieuwe Reeks Deel X, no. 1*, Amsterdam, Müller, 1908.

[2] In *Versl. en Meded. der Kon. Akad. van Wetensch. te Amst. IV. Reeks, deel II*, S. 5—36.

wähnende Publikation auf dem Gebiete des Schwarzen Yajurveda ist der in der *Ānandāśrama-series* erschienene und von Kāśīnāthaśāstrī und anderen Paṇḍits veröffentlichte Text des Satyāṣāḍha (Hiraṇyakeśi) śrautasūtra; bis jetzt sind Buch 1—10 mit wertvollem Kommentar (u. a. der berühmten Vaijayantī) erschienen. Zwar stimmt dieser Text vielfach mit dem Āpastambīyasūtra überein, er enthält aber auch sehr viele unbekannte Stücke. Auch dieser wird unsere Kenntnis der altindischen Liturgie sehr vertiefen.

Über den Sāmaveda im allgemeinen und seine Entstehungsgeschichte handelt eine Abhandlung *de wording van den Sāmaveda.*[1] Ferner ist das bis jetzt nur aus einer unkritischen und dazu schwer zu beschaffenden indischen Ausgabe bekannte Ṣaḍviṃśabrāhmaṇa dieses Veda von dem leider zu früh hingeschiedenen Dr. Eelsingh mit Kommentar und Einleitung herausgegeben.[2] Endlich sind noch zwei Texte der Kauthuma-Sāmaveda-Schule veröffentlicht: der Ārṣeya-kalpa[3] und das Puṣpasūtra[4], zwei Texte deren Wert vorläufig mehr rein philologischer Natur ist. Auch unsere Kenntnis einer anderen, bis vor einigen Jahren nur dem Namen nach bekannten Schule des Sāmaveda ist bereichert erstens durch die Ausgabe der Saṃhitā[5] und zweitens durch eine neue Serie Auszügen aus dem Brāhmaṇa.[6] Was wir durch Örtels frühere

[1] *Versl. en Meded. der Kon. Ak. van Wet. te Amsterdam, Afd. Lett. 4. Reeks deel VIII,* S. 1—15, vgl. Jaim. Saṃh. Einl. S. 1—10, Oldenberg in den GGA 1908. Nr. 9, W. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. XXII S. 436—438, Zeitschr. der D. Morg. Ges. 63, 730; 64, 347.

[2] *Ṣaḍviṃśabrāhmaṇam vijñāpanasahitam,* Leiden, E. Brill, 1908.

[3] *Der Ārṣeyakalpa des Sāmaveda,* Leipzig 1908 (Abh. f. die K. des Morgenl. XII. 3).

[4] *Das Puṣpasūtra mit Einl. und Übers. herausgeg. von R. Simon* 1909 (Abh. der K. Bayer. Akad. der W., 1. Kl., XXIII. Band, III. Abt.)

[5] *Die Jaiminīya-Saṃhitā mit einer Einleitung über die Sāmaveda-Literatur,* 1907 (Indische Forsch. 2. Heft), Marcus, Breslau.

[6] Von H. Örtel in *Transactions of the Conn. Ac. of Arts and Sc.,* vol. XV. 1909.

Mitteilungen von diesem Brāhmaṇa kennen, veranlaßt uns, dem Wunsche Ausdruck zu geben, Örtel möge es doch unternehmen uns den ganzen Text zu geben. Wenn auch das handschriftliche Material dürftig ist, da sich aus Indien kein Zuwachs mehr erwarten läßt, wird man sich gerne begnügen mit einer sei es denn auch in einigen Stücken unvollkommenen Ausgabe.

Auf den Atharvaveda beziehen sich mehrere Arbeiten; zuerst die vorzügliche Abhandlung über das altindische Zauberwesen[1] von Henry, eine Arbeit, welche ein unveränderter Neudruck der in dieser Zeitschrift (VII 217) von Oldenberg besprochenen ersten Ausgabe ist. Es ist zu bedauern, daß diese nach dem zu frühen Tode des so verdienstlichen Gelehrten erschienene zweite Ausgabe ganz unverändert ans Licht getreten ist; das hätte der Verstorbene selbst wohl nicht gewünscht, da ja immer eine zweite Ausgabe auch eine noch bessere sein kann. Sodann hat der amerikanische Gelehrte L. C. Barret seine mit kritischen Bemerkungen versehene Ausgabe der jetzt nur in Faksimile vorliegenden Paippalāda-Rezension der Atharvasaṃhitā fortgesetzt.[2] Diese Fortsetzung gibt uns das zweite Buch, das manches sonst unbekannte Lied enthält. Nicht jedermann hat die Zeit sich so in die schwierige Śārada-Schrift einzuarbeiten, daß er das Original flott liest. Barrets Arbeit ist dem Indologen denn auch besonders willkommen und am Ende wird auch der Religionsforscher die Früchte dieser mühsamen Arbeit sammeln. — Das zum Atharvaveda gehörige Vaitānasūtra ist vom Verfasser dieser Übersicht aufs neue ins Deutsche übersetzt worden.[3] Zwar war es schon früher (1878) von R. Garbe verdeutscht, aber da diesem damals nicht die nötigen Hilfsmaterialien in so großer Fülle zur Verfügung

---

[1] *La magie dans l' Inde antique par Victor Henry,* 2de Ed. Paris 1909. [2] *Journal Amer. Or. Soc. vol. XXX part III,* 1910.

[3] *Das Vaitānasūtra des Atharvaveda übersetzt von W. Caland, Verh. d. K. Akad. der W. te Amsterdam, Afd. Lett., nieuwe reeks, Deel XI, no. 2*, Amsterdam, Müller, 1910.

standen und nachher noch so sehr vieles über den Atharvaveda und dessen Texte veröffentlicht worden ist, war diese Übersetzung ungenügend. Aus Garbes Übersetzung selbst geht zweifellos[1] hervor, daß er unseren Text als ein Śrautasūtra der gewöhnlichen Art und zwar als ein ādhvaryava-sūtra betrachtet hat, während es nur für den Brahman und seine Assistenten (hauptsächlich den Brāhmaṇācchaṃsin) gilt. Das hatte zur Folge, daß Garbes ganze Auffassung des Textes verfehlt war und daß am Ende eine ganz neue Bearbeitung nicht ausbleiben dürfte. Auch das Verhältnis des Gopathabrāhmaṇa zum Vaitānasūtra wird endgültig durch die erneute Untersuchung des Vaitānasūtra klargestellt: das Brāhmaṇa ist nicht, wie Bloomfield bewiesen zu haben meinte, jünger, sondern älter als das Sūtra. — Die letzte mit dem Atharvaveda sich beschaffende Arbeit ist die Ausgabe der Pariśiṣṭas. Es war eine schmerzlich empfundene Lücke in unserer Kenntnis des Atharvaveda und des altindischen Zauberwesens, daß noch immer keine vollständige Ausgabe dieser Paralipomena vorlag; zwar waren zu verschiedenen Zeiten von verschiedenen Gelehrten einzelne Kapitel herausgegeben worden, aber das Ganze noch nicht. Die Tatsache, daß jetzt zwei Gelehrte, ein Amerikaner und ein Deutscher, sich vereinigt haben, um diese Lücke auszufüllen, ist mit Freude zu begrüßen.[2] Der Text liegt nun ganz vor uns und man kann den beiden Gelehrten nur herzlich dankbar dafür sein, daß sie diese mühevolle Arbeit unternommen haben. Um einen fehlerfreien Text herzustellen, dazu waren die handschriftlichen Materialien freilich nicht immer hinreichend, da es aber nicht wahrscheinlich war, daß noch mehr Handschriften aufgetrieben werden können,

[1] Dies „zweifellos" bezieht sich auf die Anm. B. Keiths im J. R. A. S. 1910, S. 934.

[2] *The pariśiṣṭas of the Atharvaveda edited by G. M. Bolling and J. von Negelein, vol. I: Text and critical apparatus.* Leipzig, Harrassowitz, 1909/10.

haben die beiden Gelehrten m. E. recht getan, ihr Unternehmen deshalb nicht aufzugeben. In der Einleitung wird vieles versprochen, dem wir mit Spannung entgegensehen: der Textausgabe wird eine Abhandlung folgen, *dealing with the many grammatical and lexicographical peculiarities which the text presents and containing also a number of unpublished texts that throw light upon the subject matter of the Pariśiṣṭas.*[1] Dann wird auch eine Übersetzung mit exegetischem Kommentar in Aussicht gestellt. Die Bedeutung, welche diese Arbeit auch für die Religionsgeschichte haben wird, kann erst nach der Übersetzung ins volle Licht kommen; daß er von großer Bedeutung sein wird, lehrt uns schon die Inhaltsangabe. Von hohem Interesse sind z. B. die Abschnitte, die von der Behexung handeln. Hier dürfte besonders ein Abschnitt hervorgehoben werden, nämlich derjenige, in welchem die Art und Weise angegeben wird, wie bei Behexung das Hauptgebet der Inder, die Savitṛ-Strophe, von hinten nach vorne herzusagen ist (der anulomakalpa, 34, der eigentlich pratilomakalpa heißen müßte). Es dürfte bis jetzt noch wenig bekannt sein, daß diese in Behexungszauberriten und Beschwörungen so viel vorkommende Rezitationsweise auch dem älteren Veda nicht fremd ist. So lehrt uns z. B. das Ritual des Schwarzen Yajurveda, daß wer einen, der zum Opferpriesteramt gewählt worden ist, davon ausschließen will, Butterspenden darbringen soll, stehend und mit dem Angesicht nach Westen (statt nach Osten, wie *in rebus faustis*) gekehrt, indem er dazu gewisse heilige Formeln von hinten nach vorne rezitiert und nach jeder Formel eine Pause macht: dadurch wird er es erreichen, daß ihm (dem Behexten) der Atem ausgehen wird. Wünscht er diesen Zauber aufzuheben, so bringt er dieselben Opfer-

---

[1] Es dürfte den Bearbeitern der Pariśiṣṭas wichtig sein zu vernehmen, daß die Pariśiṣṭas zum Baudh. gṛhs. manche Parallele bieten, z. B. zum Dhūrtakalpa; einige von den hier gegebenen Mantras finden sich auch dort.

spenden dar, aber jetzt nach Osten gekehrt, sitzend und die Formeln in ihrer gewöhnlichen Reihenfolge flüsternd, ohne eine Pause zu machen.[1] Wichtig ist auch das freilich ebenso von anderswoher bekannte Blicken in flüssige Butter (par. 8): ein Zeremoniell, das dem Ausübenden ein langes Leben sichert.[2] Interessant ist die Beschreibung der rituellen Wiedergeburt (hiraṇyagarbhavidhi, par. 13): der Fürst soll während siebzehn „Momenten" (Zeiteinheiten) in einem goldenen Gefäß verbleiben, beim Hinaustreten wird er mit einem goldenen Wagenrad niedergedrückt. Über diesen Ritus und verwandte Zeremonien hat zuletzt ausführlich und anregend Zachariae in seinem Aufsatz „Scheingeburt" gehandelt.[3] Überzeugt von der großen Wichtigkeit dieser Publikation wird man den Verfassern den Mut und die Kraft wünschen, um die so schön begonnene Arbeit in nicht allzu langer Zeit zu vollenden.[4]

Schließlich seien kurz einige Arbeiten erwähnt, die sich mit den Upaniṣads und der philosophischen Literatur beschäftigen, zuerst das vorzügliche Buch Oltramares[5], das eine rein objektive und streng wissenschaftliche Darstellung der in den Upaniṣads niedergelegten Anschauungen, des Vedānta, der Sāṅkhyalehre und des Yoga enthält. Zur Einführung in die Lehre der Upaniṣads dient die von P. Deussen zum zweiten Male herausgegebene „Geheimlehre des Veda"[6], eine Arbeit, der sich die von demselben Verfasser geschriebene *Outlines*

[1] Vgl. Taitt. Br. II. 3. 2. 1—2, Āpast. śrs. XIV. 15. 1; vgl. auch TS. III. 4. 8. 5 und Baudh. śrs. XIV. 18: 183. 18.

[2] Vgl. dazu des Verf. Altind. Zauberritual S. 32. Anm. 7, Altind. Zauberei, S. 114.

[3] Zeitschr. des Ver. für Volksk. in Berlin 1910, Heft 2.

[4] Eine kurze Bemerkung textkritischer Art möge hier noch Raum finden: par. 46. 25 ist doch *srucam* beizubehalten, wie aus meiner Übers. des Vaitānasūtra ersichtlich ist (S. 20).

[5] *L' Histoire des idées théosophiques dans l'Inde par P. Oltramare, professeur à l' Univ. de Génève, T. I. La théosophie brahmanique.* Paris, Leroux 1907.

[6] Leipzig, Brockhaus, 1907.

of Indian Philosophy with an appendix on the Vedānta[1] aufs schönste anschließt. Eine rein wissenschaftliche Arbeit ist auch Speyers *de Indische Theosophie en hare beteekenis voor ons*[2], welche eine vorzügliche Gesamtdarstellung der indischen philosophischen Lehre von der ältesten Zeit an enthält. — Ausschließlich die Yoga-Lehre und Yoga-Praxis beschreibt R. Schmidt in seinem „Fakire und Fakirtum im alten und modernen Indien".[3] Mit den nicht-arischen Einwohnern Indiens endlich beschäftigt sich das Werkchen: „Einführung in die Kolsmission"[4]; als besonders interessant seien daraus die Abschnitte über Sitten und Gebräuche und über die Religion der Kols hervorgehoben.

[1] Berlin, Curtius, 1907. [2] Leiden, S. C. v. Doesburgh, 1910.
[3] Berlin, Barsdorf, 1908.
[4] von Missionar F. Hahn; Gütersloh, Bertelsmann, 1907.

4 Griechische und römische Religion 1906—1910

Von **Richard Wünsch** in Königsberg Pr.

Den letzten Bericht über die Forschungen zur antiken Religion hat A. Dieterich geschrieben; er umfaßt die Jahre 1903—05.[1] Über die Bücher, die 1906 und 1907 erschienen sind, hatte sich Dieterich Aufzeichnungen gemacht, die sich aber in seinem Nachlaß nicht gefunden haben. So mußte für diese Jahre die Arbeit nachgeholt werden; dadurch hat sich das Erscheinen dieses Berichts verzögert.

An Quantität sehr groß sind die Veröffentlichungen über die Religionen des Altertums, die das letzte Lustrum gezeitigt hat. Sie alle auch nur aufzuzählen ist unmöglich. Hat doch schon O. Gruppe 645 Seiten gebraucht, um sein Repertorium „Die mythologische Literatur aus den Jahren 1898—1905" (Jahresber. über die Fortschr. der klass. Altertumswiss. Bd 137, Leipzig 1908) zu schaffen, und auch er hat eine Auswahl treffen müssen. Zwar die selbständigen Publikationen habe ich versucht möglichst vollzählig aufzuführen; was fehlt, ist mir nicht bekannt geworden oder nicht zugänglich gewesen. Aber weggelassen habe ich möglichst viel solche Bücher, die sich auf Grenzgebieten bewegen und in anderen Berichten (über allgemeine Religionswissenschaft, klassische Archäologie und Urchristentum) besprochen werden. Ferner gebe ich nur in Auswahl die Aufsätze aus Zeitschriften, obwohl mir von vielen Seiten Separata mit dem Wunsche einer Erwähnung zugegangen sind. Der Raum verbietet mir, allen diesen Wünschen nachzukommen; auch wird ja über solche Aufsätze in der „Zeitschriftenschau" der „Hessischen Blätter für Volkskunde" ausführlich gesprochen. Zwar ist bis jetzt seit 1905 eine solche

[1] *Archiv* VIII 1905 S. 474—510.

Zeitschriftenschau nicht mehr erschienen, aber es besteht die begründete Hoffnung, daß diese dringend notwendigen Jahresberichte, und zwar zu einer vollständigen Bibliographie erweitert, fortgeführt und nachgeholt werden.

Vorangestellt seien diejenigen Arbeiten, die uns das antike Material vorlegen. Über die neuen Funde, die in Griechenland selbst und auf den Inseln gemacht worden sind, hat G. Karo berichtet (Archiv XII 356 ff.). Aber auch Kleinasien hat uns wichtige Monumente beschert: so durch die deutschen Ausgrabungen in Pergamon, die von den Athenischen Mitteilungen laufend registriert werden. Davon hat der Altar mit der Weihung *θεοῖς ἀγ[νώστοις* wegen seiner Beziehung zu Acta Apost. XVII 23 Aufsehen erregt. Leider ist die Ergänzung nicht sicher (H. Hepding Ath. Mitt. XXXV 1910, 455). Namentlich für Phrygien und seine Religion in der Kaiserzeit ist eine Fundgrube der Sammelband W. M. Ramsay's, *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire,* Aberdeen 1906. Wir lernen hier neue Götter (*Ζεὺς Εὐρυδαμηνός* S. 389) und eigenartige Kultvereine (*ξένοι Τεκμορεῖοι* S. 319) kennen; Grabbauten werden dem Toten und zugleich einem Gotte errichtet (*συμβίῳ Νάνᾳ κὲ Διὶ Βροντῶντι* S. 270): da ist der Grabstein eine Weihung an denjenigen Gott, in welchen der Tote eingegangen ist (S. 273). Sonderbar ist in einer Grabschrift die Beschwörung (S. 164) *ὁρκίζω τε Μῆνας, τόν τε οὐράνιον καὶ τοὺς καταχθονίους.* Da scheint mir die alte Vorstellung (Usener, Götternamen S. 288) durchzuschimmern, daß der Mond im letzten Viertel stirbt, um einem neuen lebenden Monde Platz zu machen. — Für Italien haben wir jetzt übersichtliche Jahresberichte in der gut geleiteten und prächtig ausgestatteten Zeitschrift Ausonia (*Rivista della società Italiana di archeologia e storia dell' arte* I 1906, 121 ff., III 1908 *Bollettino bibliografico* 1 ff., IV 1910 *fasc.* II 17 ff. — „Die Insel Malta im Altertum" von A. Mayr, München 1909, betrachtet die maltesischen Funde auch religions-

geschichtlich. Die urgeschichtlichen elliptischen Bauten (S. 29 ff.) werden als Grabanlagen gedeutet. Die Kulte historischer Zeit sind von S. 120 an zusammengestellt: Phönizisches verbindet sich mit Ägyptischem und Griechischem zu lehrreichen Beispielen von Synkretismus.[1] Die Geschichte der Religionen, derart auf ein begrenztes Gebiet beschränkt, ist besonders ertragreich, und man möchte mehr derartige Monographien besitzen.

Von großer Bedeutung sind die Inschriften. Die neuen Lieferungen der *Inscriptiones Graecae* und des *Corpus Inscriptionum Latinarum* brauche ich nicht aufzuzählen. Von H. Dessaus handlicher Sammlung der *Inscriptiones Latinae selectae* ist 1906 ein neuer Teil erschienen (II 2), der u. a. die Grabschriften enthält. Die seit 1906 erscheinenden *Melanges de la faculté orientale de l'université S. Joseph de Beyrouth* bringen manchen epigraphischen Beitrag, so I 132, II 265 ff. L. Jalabert *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (von Gräbern, aus dem Kult des Aeskulap, der Götter von Heliopolis, des Sarapis: hier eine merkwürdige Weihung für einen geheilten Fuß, die zu den Denkmälern bei Roscher Myth. Lex. IV 382 gehört); III 437 ff. de Jerphanion und L. Jalabert *Inscriptions d'Asie mineure.* — A. Wilhelm, Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde, Sonderschriften des österr. archäol. Instituts in Wien, VII 1909, ergibt mancherlei auch für die griechische Religion. Ich notiere als bemerkenswert die Ausführungen über Fluchtexte (S. 12, 98, 160); erhobene Hände auf Gräbern von Ermordeten (S. 201, 320); phallosähnliche

[1] S. 129 sagt Mayr, die These meines Buches *Das Frühlingsfest der Insel Malta,* wonach sich bis ins XVI. Jahrhundert dort der Rest einer Adonisfeier erhalten hätte, sei durch K. Lübeck *Adoniskult und Christentum auf Malta* als nicht begründet erwiesen. Unrichtig war es von mir, das Fest, an dem jener an die Adonisfeier mahnende Brauch geübt wurde, auf Johannis den Täufer zu beziehen (s. meine Ausführungen *Berl. philol. Wochenschr.* 1904, 1457); es war, wie Lübeck richtig gezeigt hat, die Charwoche. Daß aber in deren Begehungen sich Reste des alten Adoniskultes nicht gehalten haben, ist m. E. noch nicht bewiesen, sondern bedarf einer neuen Untersuchung.

Grabsteine (S. 73); Weihung einer Mondsichel an Hermes (S. 90); Inschrift der Göttin Ὁρμή (S. 93); Hermes Pyletes und Ge Hemeros (S. 95); Reste, leider sehr kümmerliche, eines Paians des Sophokles auf Asklepios (S. 103).

Von vielen Texten der antiken Literatur, die sich auf die Religion beziehen, hat die Berichtsperiode neue Ausgaben und Sammlungen gebracht. Die Fragmente der Vorsokratiker von H. Diels sind in zweiter Auflage erschienen (I 1906, II 1 1907, II 2 1910); neu hinzugekommen ist ein Stellenregister und ein Wortindex, die den Wert dieses unentbehrlichen Quellenwerks noch gesteigert haben. Von späteren philosophischen Schriften erscheinen diejenigen Ciceros in neuer Auflage von O. Plasberg (I *Paradoxa Stoicorum, Academicorum reliquiae cum Lucullo, Timaeus* etc.) Teubner 1908, einiges für die Götterlehre Epikurs gibt Diogenes von Oenoanda aus (ed. J. William, Teubner 1907). Die Spekulationen der Neuplatoniker werden uns durch Ausgaben des Proklos näher gebracht (*In Platonis Timaeum III* von E. Diehl, Teubner 1906; *In Platonis Cratylum* von G. Pasquali, Teubner 1908). Die Teubner-Ausgabe des Libanios von R. Förster war bis 1910 um Band III—V fortgeschritten: jetzt hat man die wichtige Rede πρὸς Θεοδόσιον τὸν βασιλέα ὑπὲρ τῶν ἱερῶν bequem zur Hand. A. Ludwich hat uns eine neue Ausgabe des Nonnos von Panopolis und seiner religionsgeschichtlich noch längst nicht ausgeschöpften Dionysiaca geschenkt (I 1909 Teubner). Von Quellen in römischer Prosa sind neu ediert M. Terentius Varro *de lingua latina* durch G. Götz und Fr. Schöll (Teubner 1910; man übersehe nicht die *Adnotationes* am Schlusse des Buches) und Suetons *Caesares* durch M. Ihm (C. Suetonii Tranquilli opera I Teubner 1907). Von römischen Dichtern hat Manilius eine erklärende Ausgabe durch Th. Breiter erhalten (I Carmina, II Kommentar, Leipzig 1907/08): wenn man auch der Textbehandlung nicht überall beistimmen kann, ist man doch der Belehrung des zweiten Bandes dankbar.

Wie die römische, so hat auch die griechische Astrologie neue Textaufgaben aufzuweisen: Johannes Kamateros *εἰσαγωγὴ ἀστρονομίας*, Teubner 1908, bearbeitet von L. Weigl. Was das Buch enthält, sagt der Untertitel: ein Kompendium griechischer Astronomie und Astrologie, Meteorologie und Ethnographie. Auch der Catalogus codicum astrologorum Graecorum schreitet rüstig vorwärts. Das Berichtslustrum hat uns folgende Bände gebracht: Bd V *Codices Romani* Teil II von W. Kroll, Brüssel 1906 (enthält im wesentlichen Exzerpte aus Vettius Valens, den Kroll inzwischen durch seine sehr verdienstliche Editio princeps ganz bekannt gemacht hat: *Vettii Valentis Anthologiarum libri*, Berlin 1908), Teil III von Jos. Heeg, 1910; Bd VII *Codices Germanici* von Fr. Boll 1908. In diesem Band ist 236ff. ein Abriß der Chiromantie und S. 105 eine christliche Fluchformel beachtenswert, welche mit denselben Formeln arbeitet wie die antiken *ἀραί*. Es müßte einmal systematisch auf solche mittelalterlichen Zauberformeln geachtet werden, die vielfach als Blattfüllsel sich in griechischen und lateinischen Codices finden: sie bilden die Brücke vom antiken zum modernen Zauber.

Von älteren christlichen Schriften erwähne ich nur, was sich näher mit der Antike berührt, Apologie und Polemik. J. Geffcken legt Aristeides und Athenagoras in einer wertvollen kommentierten Ausgabe vor (Zwei griechische Apologeten, Teubner 1907), die zugleich die Geschichte der christlichen Apologetik zeichnet: sie schließt sich an die jüdische Apologetik späterer Zeit an, die ihrerseits schon die Polemik der griechischen Philosophen gegen den hellenischen Polytheismus aufgenommen hat. Erfreulich ist auch, daß wir durch K. Ziegler eine sorgfältige Ausgabe von Firmicus Maternus *De errore profanarum religionum* (Teubner 1907) erhalten haben.

Das hagiographische Gebiet hat den Philologen H. Usener erschlossen. Von ihm ist nach seinem Tode durch A. Brinkmann herausgegeben worden: Sonderbare Heilige, Texte

und Untersuchungen. I Der h. Tychon, Teubner 1907. Usener will zeigen, wie der dem antiken Priapos nahestehende Fruchtbarkeitsdämon Tychon von der christlichen Kirche übernommen und zu einem Heiligen umgebildet worden ist. Die griechischen Texte, die vom Leben und von den Wundern des h. Tychon berichten, werden ediert; der Ausgabe sind Untersuchungen über Johannes Eleemon, den Verfasser des Haupttextes, über Sprache und Stil seiner Schrift beigefügt, die für den Philologen bleibenden Wert haben. Zum Nachweis, daß der christliche Tychon der Nachfolger des heidnischen ist, verbindet Usener die Nachrichten über den Dämon, der Schutzherr der Weinberge gewesen ist, mit einem Wunder des Heiligen, der als Bischof von Amathus auf Cypern aus einem verdorrten Steckling frühreife Trauben erzielt. Aber Tychon ist, wenn auch an anderem Ort (Usener S. 16), als kyprischer Bischof historisch bezeugt; daß in weinreicher Gegend ein Bischof Patron der Vignen wurde, ist begreiflich. Dann aber konnte er durch ein Wunder im Weinberg seine Macht über die Rebe beweisen, ohne daß das treibende Motiv zur Entstehung der Legende die bewußte Anknüpfung an einen gleichnamigen heidnischen Dämon gewesen wäre.[1]

Als Heft II der sonderbaren Heiligen wollte Usener die Legenden der Pelagia, die er 1879 herausgegeben hatte, neu erscheinen lassen. Es war ihm nicht vergönnt, diese Arbeit zu Ende zu führen. Daß er zur Vermehrung der Texte gesammelt hatte, soll, wie Brinkmann in seiner Vorrede zum Tychon verheißt, nicht ungenutzt bleiben. Vorläufig ist die Einleitung zur Pelagia neu gedruckt worden in Useners Vorträgen und Aufsätzen, die A. Dieterich bei Teubner 1907 erscheinen ließ: acht Abhandlungen, für einen weiteren Leserkreis ausgewählt. Religionsgeschichtliches behandeln von ihnen noch die Abhandlungen: Mythologie S. 37 ff., Über vergleichende

---

[1] S. H. Delehaye *Anal. Boll.* XXVI 1907 S. 244 f.

Sitten- und Rechtsgeschichte S. 103 ff., Geburt und Kindheit Christi S. 159 ff., Die Perle, aus der Geschichte eines Bildes S. 217 ff. Dieser Band ist eine Abschlagszahlung auf die Gesamtausgabe der kleinen Schriften Useners; sie wird vorbereitet, die religionsgeschichtlichen Abhandlungen werden im zweiten Bande stehen.

Die griechischen Texte, die das Leben und die Wunder der heiligen Ärzte schildern, sind ediert von L. Deubner (Kosmas und Damian, Texte und Einleitung, Teubner 1907). Die Ausgabe legt in sauberer Textbehandlung viel neues Material vor. In der Vorrede werden ausführlich „die Anfänge des Kultus" behandelt. Von den verschiedenen Heiligenpaaren, welche die Kirche unter dem Namen Kosmas und Damian verehrt, hält Deubner das Paar von Konstantinopel für das älteste und vermutet, daß es sich dort aus dem heidnischen Götterpaar Kastor und Pollux entwickelt habe (S. 52 ff.). Diese Anknüpfung hat der Verfasser inzwischen aufgegeben (Berl. philol. Wochenschr. 1910 Sp. 1286).

An die sprachlichen Denkmäler schließe ich an, was durch Sprachwissenschaft und Sprachbeobachtung in den letzten Jahren die Religionsgeschichte an Förderung erfahren hat. Ein neues Organ ist hier entstanden, das wegen seines Zweckes, die Betrachtung des Griechischen und Lateinischen durch sprachwissenschaftliche Methode zu befruchten, freudig willkommen zu heißen ist: denn gute Erklärung des Wortes ist gute Erklärung der Sache. Von dieser, durch P. Kretschmer und F. Skutsch geleiteten Glotta erschien Band I 1909, II 1910. Ich weise hin auf P. Kretschmer, Remus und Romulus (I 288 ff.), der drei Etappen der römischen Gründungslegende ansetzt: zuerst gab es einen von den Griechen erfundenen Eponymen Rhomos, dann wurde dieser von den Römern durch Remus ersetzt, endlich erfand man den Romulus, der aber den Remus nicht zu verdränger vermochte und so zu dessen Bruder wurde. — Glotta II 219 ff. habe ich versucht, eine neue Etymologie von

amuletum zu begründen: ich fasse es als eine Weiterbildung von *amulum* in der Bedeutung „Speise aus Weizenmehl"; aus dem ursprünglichen Sinn „kräftigende Speise" hat sich später der allgemeinere „unheilabwehrendes Mittel" entwickelt. Glotta III 34ff. hat L. Deubner die Bedeutungsgeschichte von *strena* geschrieben. — Von Dissertationen, welche die Sprachgeschichte eines religiös bedeutsamen Wortes untersuchen, erwähne ich: P. Stein *Τέρας*, Marburg 1909. *Τέρας* bedeutet für die Physiker ein Ding, dessen Entstehung oder Form vom Naturgesetz abweicht. Häufig haben solche *Τέρατα* den Auftrag, auf übernatürliche Weise den Menschen die Zukunft zu offenbaren; bei Homer sendet Zeus solche Zeichen, etwa einen unerwarteten Donner. Meist kündet Derartiges ein Unglück an, und dadurch werden die *Τέρατα* zum Gegenstand religiöser Scheu. — Mit Fragen lateinischer Bedeutungsgeschichte befassen sich die beiden Königsberger Dissertationen von 1910: W. Link *De vocis „sanctus" usu pagano* und M. Kobbert *De verborum „religio" atque „religiosus" usu apud Romanos.* Beide sind als Vorarbeiten für eine spätere ausführliche Behandlung gedacht.

Eine neue Deutung eines Götternamens gibt O. Hoffmann *Poseidon*, 84. Jahresber. der Schles. Ges. für vaterl. Kultur 1906, Abt. IVb S. 8ff.: Poseidon ist nicht von Anfang an Herr des Meeres, sondern *γαιάϝοχος* „der über die Erde fährt mit dem Wagen". Also ist sein Name nicht mit dem Wasser (*ποτός*, *ποταμός*) zusammenzubringen; die dialektischen Formen führen auf einen Vokativ als Grundform, *πότει Δάϝων*: der erste Bestandteil bedeutet „Herr", der zweite ist der eigentliche undeutbare Gottesname. — F. Solmsen hat als eine der letzten Proben seiner ausgezeichneten Art, wissenschaftliche Gründlichkeit und Klarheit der Darstellung zu vereinigen, *Ὀδυσσεύς* als den Namen eines alten Gottes „der Zürner" und *Πηνελόπη* als Femininum zu *πηνέλοψ* „bunthalsige Ente" erklärt (Kuhns Ztschr. XLII 1909, 207ff.): das ist ein beachtenswerter Rest theriomorpher Vorstellungen von einer entengestaltigen Göttin.

Bemerkenswert ist Joh. Schöne, Griechische Personennamen als religionsgeschichtliche Quelle, Progr. Düsseldorf 1906. Er stellt theophore Doppelnamen zusammen, die aus griechischen und ägyptischen Göttern gebildet sind (*Ἀπολλώνιος ὁ καὶ Ὡριγένης*), und schließt von ihnen auf Wesensgleichheit der beiden Gottheiten (Apollon und Horos). Wenn dies Prinzip sich als durchführbar erweist, ist mit ihm ein wichtiges sprachliches Mittel zur Aufklärung von Synkretismen gefunden worden. Aber auch merkwürdige Blüten treiben die Versuche, durch Etymologien die Herkunft der antiken Religion zu ergründen. K. Schmidt, Das Geheimnis der griechischen Mythologie und der Stein von Lemnos, Gleiwitz 1908, beweist den semitischen Ursprung des griechischen Mythos durch solche Namen, die sich leichter aus dem semitischen als aus dem griechischen herleiten lassen. Dazu gehören Terpon Soteira Epilysamene Epimachos. Das Buch von K. Stuhl, Das altrömische Arvallied ein urdeutsches Bittgebet, Würzburg 1909, trägt seinen Inhalt schon im Titel, *nevel* ist deutsch „Nebel“ und so durch das ganze Lied durch.

Ich gehe zu den Hilfsmitteln lexikalischen Charakters über. Die großen Unternehmungen dieser Art haben sämtlich ihre Fortschritte zu verzeichnen. W. H. Roschers „Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie“ ist in der Berichtsperiode von „Phönix“ bis „Seismos“ gediehen. Dieser Abschnitt enthält folgende bedeutendere Artikel: zur griechischen Religion Poseidon, Prometheus, Pythios, Satyros und Silene, Priapos, Seirenen, Psyche; zur römischen Religion Saturnus, Roma, Romulus, Quirinus; über fremde, für den späteren Synkretismus wichtige Gottheiten: Sabazios, Sarapis, und die Planetengötter. — Pauly's Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, deren neue Bearbeitung von G. Wissowa begonnen wurde und nun von W. Kroll fortgeführt wird, ist von „Ephoros“ bis „Furtum“ fortgeschritten. Hier treten zu den rein mythologischen Stichworten (Eros,

Flußgötter, Fortuna, Furiae), die man auch bei Roscher findet, Artikel über Sakralaltertümer (Eschara, Fasti; Eumolpidai, Fetiales, Flamines) und volkstümlichen Aberglauben, der sich an Pflanzen (Feige) und Tiere (Esel, Eule, Fledermaus, Frosch, Fuchs) anschließt.[1] — Das *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* von Daremberg, Saglio und Pottier hat die Artikel „Paries" bis „Stamnos" geliefert. Außer den mythologischen Stichworten, von denen man einen Teil auch neben Roscher benutzen wird, notiere ich als beachtenswert für Kultusaltertümer: Pontifices, Salii, Sibyllae; Saturnalia, Sepulcrum, Securis und die ganze Wortsippe von *sacer.*

Eine Erwähnung verdient auch das „Reallexikon der praehistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer" von R. Forrer, Berlin und Stuttgart 1907. Zwar in den religionsgeschichtlichen Artikeln wird es wenigen Benutzern genügen, wohl aber ist es als erste Hilfe in prähistorischen Fragen willkommen.

Unter den Sammelwerken nenne ich zunächst die Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten, die von Dieterich und mir gegründet sind; an Dieterichs Stelle ist L. Deubner in die Redaktion eingetreten. Seit dem letzten Bericht sind Band III Heft 1 bis Band IX Heft 3 erschienen. A. Abt (Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei, IV 2) gibt zugleich mit der Erklärung des Apuleius eine nützliche Zusammenstellung über die wichtigste Literatur zur antiken Magie. J. Tambornino (*De antiquorum daemonismo,* VII 3) enthält das Material zum Besessenheitsglauben im Altertum und verfolgt ihn bis in die christliche Zeit. Einen wichtigen Abschnitt aus dem Wunderglauben hat O. Weinreich vorgenommen (Antike Heilungswunder, VIII 1): Handauflegung, Traumheilung, heilende Bilder. Auf den Ritus beziehen sich

[1] Man beabsichtigt als Ergänzung zu Roschers Werk ein „Lexikon der Volksreligion und der Sakralaltertümer" herauszugeben. Wenn dieser Plan ausgeführt wird, und zwar in der richtigen Weise, so wird dadurch den Religionshistorikern ein notwendiges Hilfsmittel geschaffen.

K. Kircher (Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum, IX 2), J. Heckenbach (*De nuditate sacra sacrisque vinculis*, IX 3) und Th. Wächter (Reinheitsvorschriften im griechischen Kult, IX 1). Mit dieser Arbeit berührt sich E. Fehrle (Die kultische Keuschheit, VI). Er sieht den Grund zum Gebote kultischer Keuschheit nicht nur in der Befleckung, die der Geschlechtsverkehr mit sich bringt, sondern auch in der Anschauung, daß, wen ein Gott seiner Liebe würdigt, frei sein muß von menschlicher Liebe. Hieraus erklärt er die Gedankenreihen, die sich an jungfräuliche Priesterinnen und Prophetinnen, an jungfräuliche Empfängnis und jungfräuliche Mütter knüpfen. Wichtig ist auch der Abschnitt über die Entwicklung jungfräulicher Göttinnen aus alten Muttergottheiten, obwohl ich hier manches für unsicher halte. Von Bd V, Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum, ist die erste Hälfte erschienen: Das Objekt des Reliquienkultes, d. h. Heroengräber und sonstige Erinnerungen an die Heroenzeit. An ihrer Tradition wird das „Bodenständigkeitsgesetz" entwickelt, d. h. die Beobachtung gemacht, daß die genealogischen Heroenlisten, wie sie uns für die einzelnen griechischen Staaten überliefert werden, keine freie Erfindung sind, sondern zusammengesetzt aus Namen von Heroen, deren Kult an jenen Orten bodenständig war. — Die Typik der antiken und christlichen Legenden über Translation eines Gottes, eines Heiligen hat E. Schmidt untersucht (Kultübertragungen, VIII 2); für aitiologische Legenden ist wichtig die Arbeit von E. Müller (*De Graecorum deorum partibus tragicis*, VIII 2) durch den Nachweis, daß der *ϑεὸς ἀπὸ μηχανῆς* durchweg in seinen Reden auch die Aitiologie von Kulten, Genealogien oder Städtegründungen gibt. Den „Geburtstag im Altertum" behandelt W. Schmidt (VII 1) und zeigt, wie dessen Feier ursprünglich eine kultische Handlung zugunsten des im Menschen wirkenden *δαίμων* ist, und wie die antike Feier auf das Begehen von Jesu Geburtstag eingewirkt hat. Ein Problem der attischen Sakralaltertümer ist von Ph. Ehrmann behandelt (*De iuris*

sacri interpretibus Atticis, IV 3), wertvoll durch die Verbindung der inschriftlichen und der literarischen Tradition über die attischen Exegeten. Zur Geschichte des Gebetes liegen hier zwei Arbeiten vor. H. Schmidt (*Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus,* IV 1) gibt eine doxographische Zusammenstellung der Aussprüche der Philosophen von Heraklit bis Simplicius über den Wert des Gebetes und die rechte Art zu beten. G. Appel (*De Romanorum precationibus,* VII 2) schickt eine nützliche Zusammenstellung der römischen Gebete voraus, und verfolgt an Sprache und Ritus ihre Entwicklung von der Zauberformel über den juristischen Vertrag zur wirklichen Bitte. Mit römischem Sternenglauben befaßt sich W. Gundel (*De stellarum appellatione et religione Romana,* III 2); sein Resultat ist negativ: bei den älteren Römern läßt sich ein ausgedehnter Gestirnkult nicht nachweisen. — Etruskisches behandelt C. Thulin (Die Götter des Martianus Capella und die Bronzeleber von Piacenza, III 1): er findet ein an beiden Orten zugrunde liegendes Göttersystem, das aus etruskischen und astrologischen Elementen zusammengesetzt ist. — Einen Beitrag zum Fortleben antiken Zauberglaubens und alter Volksmedizin liefert F. Pradel (Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters, III 3).

Eine Sammelschrift sind auch die *Transactions of the 3^d^ International Congress for the History of Religions,* Oxford 1908. Auf diesem Kongreß[1] war der griechisch-römischen Religion die 6. Sektion zugewiesen. Die 15 Vorträge — S. Reinachs Begrüßungsrede mitgezählt — sind in den *Transactions* II S. 117 ff. veröffentlicht. Deutsche haben nicht gesprochen. Zum Teil werden nur Inhaltsangaben gedruckt, die wiederhole ich nicht. Jevons *Defixionum tabellae* berührt sich nahe mit seinem Aufsatz in der *Anthropology* (s. unten S. 531). J. Toutain übt eine zum großen Teil berechtigte Kritik an den vagen Theorien des Totemismus: antike Riten und Mythen dürfen nicht als

[1] Für den vierten Kongreß ist Leiden in Aussicht genommen.

Überbleibsel des Totemismus gedeutet werden, bis dieser als wirklich im Altertum vorhanden nachgewiesen ist. F. C. Conybeare *The Baetul in Damascius* gibt Vergleichsmaterial zur Verehrung von Steinfetischen aus der Religion namentlich der Semiten. J. E. Harrison spricht über Vogel- und Pfeilerkult. Eine Terrakotte mykenischer Zeit zeigt Tauben, die auf Pfeilern brüten: „der Baum ist auf der Erde, der Vogel am Himmel, das ist eine primitive Form des Ausdrucks für die Ehe zwischen Uranos und Gaia, dem Vater Himmel und der Mutter Erde." Zur Stütze dieses Gedankens, welcher sehr der Prüfung bedarf, folgt eine Sammlung der Monumente, die auf einen Kult des Himmels in Hellas hinweisen. A. B. Cook *The Cretan Axe-cult outside Crete* verfolgt die Doppelaxt in Messapien, Epirus, Tenedos, Lydien. Nicht überall sind die Spuren ganz sicher. Auch erscheint die Labrys als Münzzeichen der griechisch-skythischen Könige von Baktrien und Indien, in einer allmählichen Deformation, deren letzte Stufe das *Labarum* des Constantin sein könnte. Ferner soll die Doppelaxt das Symbol der Vereinigung des Männlichen (Schneide) und des Weiblichen (Griff) sein: von hier gleitet ein scheuer Blick auf die Äxte in der Freite um Penelope. L. Campbell *The Religious Element in Plato* verfolgt die ethische und religiöse Atmosphäre, welche die einzelnen Epochen von Platos philosophischer Entwicklung umgibt, doch unter Ausscheidung der orphisch-pythagoreischen Einflüsse. Nach W. Warde Fowler *The Latin History of the Word „Religio"* ist die ursprüngliche Bedeutung von *religio* die Angst vor etwas, was menschliche Erfahrung nicht zu erklären vermag und das deshalb als übernatürlich gilt. Daraus entwickelt sich die Bedeutung eines Dienstes dieses Übernatürlichen. Endlich wird *religio* der Gottesdienst schlechthin.[1]

[1] Über diese auch von Kobbert (oben S. 524) behandelte Frage vergleiche zuletzt W. Otto in diesem Bande des Archivs S. 406 ff. Ich vermag mich Otto nicht in allem anzuschließen.

Anthropology and the Classics. Six lectures delivered before the University of Oxford (Oxford 1908)[1] betitelt sich eine von R. R. Marett herausgegebene Sammelschrift. Sie soll nach dem Vorwort dem Zwecke dienen, der Betrachtung der entwickelten antiken Kultur den Blick für die primitiven Vorstufen zu schärfen. Diese Absicht ist freudig zu begrüßen; auch bei uns ist die Abneigung der historischen gegen die „anthropologische“[2] Betrachtungsweise stärker, als es auf die Dauer der Einheitlichkeit wissenschaftlicher Auffassung gut ist. Ihre Berechtigung leitet diese Ablehnung aus der Tatsache her, daß die Methode der Erforschung primitiver Kulturstufen noch nicht gefestigt, daß namentlich die Art, wie aus zufälligen Ähnlichkeiten derselben Dinge bei verschiedenen Völkern Rückschlüsse auf gleiche Entstehung gezogen werden, willkürlich und haltlos ist. Das ist sicher richtig, und legt der vergleichenden Volkskunde die ernste Pflicht auf, vor allem ihre Arbeitsweise zu konsolidieren. Dieser Versuch ist in den vorliegenden Aufsätzen gemacht, aber, wenigstens für mein Empfinden, nicht streng genug durchgeführt. So handelt G. G. A. Murray (Die Anthropologie in der griechischen epischen Tradition außer Homer) über die Rudimente alter Geheimgesellschaften und des Gottkönigtums bei den Griechen. Manches ist da fein beobachtet, aber wenn z. B. das Mahl des Thyestes aus dem Aufnahmeritus einer modernen Wildengenossenschaft, der Leoparden-Gesellschaft erklärt wird, nur weil in beiden Fällen Menschenfleisch gegessen und dem Verzehrer der Rest gezeigt wird; oder wenn das Steineverschlingen des Kronos durch einen Australneger illustriert wird, der die Eigenheit hatte, Steine

[1] Auch deutsch erschienen: Die Anthropologie und die Klassiker, herausgegeben von R. R. Marett. Übersetzt von Joh. Hoops, Heidelberg 1910. Die Übersetzung ist nicht gut.

[2] Dieser Ausdruck scheint sich von England her bei uns einbürgern zu wollen. Wir verstehen unter Anthropologie etwas anderes und reden lieber von ethnologischer Betrachtungsweise oder vergleichender Volkskunde.

in den Mund zu nehmen und sie dann zu verkaufen, weil sie nun zauberkräftig geworden seien, so sind gerade das Vergleiche, durch welche die „Klassiker“ von der „Anthropologie“ ferngehalten werden.

Von den übrigen Aufsätzen betreffen nicht alle unmittelbar die Fragen primitiver Religion. Doch gehört hierher noch F. B. Jevons Die gräco-italische Magie. Daß der Gesang, der im antiken Zauber eine große Bedeutung besitzt (*ἐπαοιδή*, *incantare*) sich zuerst stets gegen einen Feind gerichtet habe, so daß die älteste Zauberformel der Fluch gewesen sei, läßt sich nicht beweisen, auch nicht dadurch, daß jetzt in Zentral-Australien und an der Torrestraße die Formeln des Schadenzaubers gesungen werden. Richtig und bedeutungsvoll sind die Bemerkungen zum Defixionszauber (s. o. S. 528). Eine Reihe der attischen Fluchtexte ist prädeistisch: der Zauberer bannt den Gegner ganz allein aus eigener Macht; er sagt *καταδῶ τὸν δεῖνα*. Primitivste Anschauung sieht in dem Magus ein übermenschliches Wesen; der Glaube, daß nur die Götter übermenschliche Kräfte besitzen, ist später, und jünger daher derjenige Zauber, der mit Gebeten an die Götter arbeitet (*Ἑρμῆ κάτοχε, κάτεχε τὸν δεῖνα*). W. Warde Fowler „Die Lustration“ behandelt die kultische Reinigung in den italischen Religionen: *lustrare* bedeute die Befreiung von dem Schaden, den böse Geister bringen, durch die religiösen Mittel des Opfers und Gebets mit einer Prozessionsbewegung: die Prozession umwandelt die Grenze und zieht dadurch einen Zauberkreis um die zu schützenden Dinge und Wesen.

J. Toutain *Études de Mythologie et d' Histoire des religions antiques*, Paris 1909 vereinigt dreizehn bereits bekannte Aufsätze aus den Jahren 1892—1908; sieben davon sind Abdrücke der zusammenfassenden Artikel aus Daremberg-Saglio. S. Reinach hat dem ersten Bande der Sammlung[1] seiner Auf-

[1] S. *Archiv* VIII S. 482; ebenda 483 über II 206 ff.

sätze zwei weitere folgen lassen (*Cultes, mythes et religions*, Paris, II 1906, III 1908). Eine Bemerkung verdienen die mit glänzender Kombinationsgabe durchgeführten Versuche, die Mythen vom zerrissenen Heros zu deuten (Orpheus II 85 ff.; Actaeon III 24 ff.; Hippolytos III 54 ff.): sie sollen auf alte Kommunionsriten zurückgehen, in denen totemistische Clans ihr Totemtier zerreißen und es verzehren, um dadurch in Gemeinschaft mit dem Gotte zu treten. Es wird nicht notwendig sein, hier überall Totemismus anzunehmen (s. o. 528), und man wird die Möglichkeit nicht leugnen können, daß die Erinnerung an wirkliche Geschehnisse mitgespielt haben kann: Hunde sollen auch den Euripides zerrissen haben. — Aus einem Ritus leitet Reinach auch den Mythus von der Tarpeia ab, die von den Schilden der Sabiner verschüttet wird (III 253): aus dem Brauch, die Waffen der Feinde an geweihter Stelle aufzuschichten, hat sich auf der tarpeischen Burg die Vorstellung entwickelt, daß unter diesen Waffen die Schutzgöttin Tarpeia verschüttet liege, und daraus entstand die Sage von der Jungfrau Tarpeia. — Hübsch ist die Deutung der Sage vom Tode des großen Pan (III 1 ff.): der Steuermann Thammus wird dreimal angerufen und ihm gesagt *Πᾶν μέγας τέθνηκεν* — das ist herausgesponnen aus einem Vers der Totenklage um Adonis-Tammuz: *Θαμμοῦς Θαμμοῦς Θαμμοῦς πανμέγας τέθνηκε.* — Nicht überzeugt hat mich die Herleitung der Sage von Büßern im Hades aus mißverstandenen bildlichen Darstellungen (II 159 ff.). — Nach der Mythendeutung kommen Reinachs Untersuchungen namentlich dem Glauben der Orphiker zu gute: in Vergils IV. Ekloge wird orphischer Einfluß festgestellt (II 66 ff.)[1]; die orphische Formel *ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον* wird gedeutet „ich habe die Milch, das Zeichen des besseren Lebens, gefunden“

[1] Wenn in dem Kinde, dessen Geburt Vergil prophezeit, der *νέος Διόνυσος* der Orphiker gesehen wird, so halte ich doch noch an der Deutung auf den erwarteten Sohn Octavians fest (Skutsch *Aus Vergils Frühzeit* VIII und 148 ff.).

(II 123ff.); über die Moral (III 272ff.) und die Lehre vom Sündenfall (III 343ff.) erhalten wir Orphisches.

Daß Reinach gerade dieser Lehre große Bedeutung beilegt, zeigt sich auch darin, daß er nach ihrem Stifter sein Handbüchlein der Religionsgeschichte betitelt hat (*Orpheus, Histoire générale des religions* 1909)[1]: ein hübsch ausgestattetes und fesselnd geschriebenes Handbrevier für den Laien, für den Forscher angenehm wegen der Literaturverzeichnisse. Voll Temperament führt der Verfasser den Entwicklungsgedanken vom Ursprung der Religion durch bis zum Dreifußprozeß. Die antiken Religionen werden auf S. 111—160 in großen Zügen behandelt; mitunter sind die Ergebnisse der gesammelten Aufsätze übernommen worden und erregen hier dieselben Bedenken. Daß im Bacchanalienprozeß die römischen Behörden falsche Zeugen erkauft haben (S. 153), wird sich nicht nachweisen lassen.

Ich schließe die übrigen Gesamtdarstellungen an. S. Wide, Griechische und römische Religion (Einleitung in die Altertumswissenschaft, herausgegeben von A. Gercke und E. Norden, Band II, Teubner 1910, S. 191ff.) gibt, dem hodegetischen Zweck dieser Sammlung entsprechend, eine kurze Darstellung der Entwicklung beider Religionen, ihrer wesentlichsten Probleme und Betrachtungsweisen. Seine eigene Methode erscheint mir richtig: sie basiert auf der literarischen und monumentalen Überlieferung, die uns aus dem Bereich der antiken Religionen erhalten ist, sie versucht das wirklich Gegebene philologisch zu interpretieren und geschichtlich zu verstehen wo es nottut, mit vorsichtiger Zuhilfenahme ethnographischer Parallelen. Seine besonnene Behandlung des Totemismus in Griechenland, der orientalischen Einflüsse und der meist unsicheren Etymologieen, und sein Zurückhalten in der Be-

[1] Deutsch: *S. Reinach Orpheus, allgemeine Geschichte der Religionen, deutsche vom Verfasser durchgesehene Ausgabe* von A. Mahler, Wien und Leipzig 1910.

stimmung der „Grundbedeutung“ eines Gottes kann man nur billigen. Etwas mehr hätte vielleicht über „vorhellenische“ Kulte und ihr Verhältnis zur mykenischen Zeit gesagt werden können; auch die Schilderung der „Unterschicht“, von Zauber und Aberglauben ist etwas knapp geraten: diese ist gerade für das verdienstliche Kapitel über griechische Religiosität von Bedeutung. Auch hätte ich die Bedeutung der Wundermänner, der *θεῖοι ἄνθρωποι*, mehr betont: sie zeigen deutlich, welches das Verhältnis der Begriffe Gott und Mensch gewesen ist, und gerade sie haben zu allen Zeiten die Gemüter der Massen besonders in Erregung versetzt. Schade ist es, daß Wide darauf verzichtet hat, die römische Religion in Beziehung zur griechischen zu setzen. Dem Leserkreis, für den diese Einleitung bestimmt ist, wäre es sehr dienlich gewesen, durchweg auf die Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten dieser beiden Religionen aufmerksam gemacht und dadurch zum vergleichenden Nachdenken angeregt zu werden. Die Lemuralia heischen einen Hinweis auf die Anthesteria, die Auspizien auf die Oionistik usw. Gut wird bemerkt, daß einige der ältesten römischen Feste erst nachträglich zu bestimmten Göttern in Beziehung getreten sind, daß sie ursprünglich einen götterlosen Fruchtbarkeitszauber vollzogen. Da lag die Frage nach prädeistischer Auffassungsweise, nicht nur bei den Römern, nahe.

Die römische Religion Wides baut, wie das nur billig war, auf Wissowas Religion und Kultus der Römer[1] auf. Ähnlich ist die in wesentlichen Dingen unter Wissowas Einfluß stehende Einleitung in die römische Religion von J. B. Carter *The Religion of Numa and other Essays on the Religion of Ancient Rome*, London 1906: ein Abriß der Entwicklung von der ältesten Zeit bis zur Reform des Augustus.

Das umfangreiche Werk von O. Gruppe, Griechische Mythologie und Religionsgeschichte (Iwan v. Müllers Hand-

[1] Eine zweite Auflage dieses Werkes steht in Aussicht.

buch der klassischen Altertumswissenschaft V 2, 2), ist durch die dritte Lieferung (München 1906, S. 1153—1923) zu Ende geführt worden. Der Schlußteil enthält Monographien der olympischen Götter, dann eine beachtenswerte Darstellung der Auflösung der griechischen Religion, endlich die sehr notwendigen und brauchbaren Register. Auch in diesem Teil bewundern wir die profunde Belesenheit des Verfassers, dem es aber gerade wegen der unendlich vielen Einzelheiten nicht überall gelungen ist, ein klares Bild zu zeichnen. Gegenüber der Neigung des Verfassers, die Grundbedeutung der griechischen Götter zu erschließen mit Hilfe entweder der Etymologie oder einer einseitig meteorologischen Ausdeutung, und ihre Verehrung aus dem Orient herzuleiten, bin ich skeptisch. Wo Athene die „ohne Muttermilch" ist (S. 1194) und mit der „philistäischen Sturmgöttin" zusammengebracht wird (S. 1202), komme ich nicht mehr mit. Auch den großen Werdeprozeß, in dem sich die Antike zum Christentum umschuf, denke ich mir anders, finde dabei aber manchen Gedanken Gruppes über Skepsis und Mystik, Volksglauben und Personenkult wohl der Beachtung wert.

W. Kroll Griechenland, Religion (Die Religion in Geschichte und Gegenwart II, 1666ff.) faßt die wichtigsten Epochen übersichtlich zusammen. — Das bekannte Werk von J. E. Harrison *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, das mit Hülfe der Archäologie und Ethnologie die Rätsel namentlich des Ritus zu lösen sucht, ist in zweiter Auflage erschienen (Cambridge 1908). Die Veränderungen gegen die erste Auflage[1] sind nicht sehr bedeutend: ein Band *Epilegomena* mit neuen Forschungen wird in Aussicht gestellt. — Die Bücher von A. Fairbanks *The Mythology of Greece and Rome* (London 1908) und *A Handbook of Greek Religion* (New-York-Cincinnati-Chicago 1910) sind hübsch ausgestattete Einführungen für ein größeres Publikum, besonders das letztere nicht ohne eigene Gedanken.

[1] S. *Archiv* VIII 480f.

Ich wende mich denjenigen Schriften zu, die Probleme aus der Werdezeit der griechischen Religion behandeln. L. R. Farnell *Inaugural Lecture of the Wilde Lecturer in Natural and Comparative Religion*, Oxford-London 1909 vergleicht in rapidem Überblick die Religion der Griechen mit den übrigen alten Religionen des Mittelmeerbeckens: wohl finden sich Verschiedenheiten, aber es sind mehr Differenzen der Art als des Grades, in vielem ist die Struktur und damit der Werdegang gleich. Beachtenswert ist der Gedanke, daß die anthropomorphe Auffassung und die Verehrung menschengestaltiger Bilder ihrer Natur nach der Mystik feindlich sind, daß der Mystizismus sich nur im theriomorphen Kult entwickelt. — R. Karsten *Studies in primitive Greek religion, Öfversigt af Finska Vetenskaps-Societetens Förhandlingar* 49, 1 (Helsingfors 1907) versucht in ansprechender Weise auf ethnologischer Grundlage die Entstehung der einzelnen Formen griechischer Religion völkerpsychologisch zu erklären[1], die Verehrung von Pflanzen und Steinen, Tieren und Naturkräften, unterirdischen und himmlischen Göttern in ihrem Werdeprozeß verständlich zu machen.

Eine ausführliche Würdigung verlangt Rob. Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes, 2 Bände, München 1910. Der Verfasser geht aus von dem Mantel Kaiser Heinrichs des Heiligen im Domschatz zu Bamberg: die eingestickten Sternbilder zeigen, daß der Mantel als Abbild des Himmels gedacht ist. Die letzte Vorlage dieses Gewandstückes sieht Eisler in der Staatstracht der römischen Kaiser, die einen solchen Mantel getragen haben, weil er die Umhüllung des römischen Himmelsgottes ist. Auch bei andern Göttern und andern Völkern sind derartige Sternenmäntel nachweisbar: so erscheinen Marduk, Mithras, Attis, Aphrodite Urania, Athene damit angetan. Zuerst

[1] Als ich meinen Aufsatz 'Volksglauben' (Die Volksschule 1908, Heft 14ff.) schrieb, waren mir Karstens Ausführungen noch unbekannt.

hat man diese Götter, primitiven Vorstellungen entsprechend, sich mit Fellen bekleidet gedacht. Unter dem Einfluß der Gleichsetzung des bewölkten Himmels mit einem wolligen Vließ wandelt sich die Aigis, das Fellkleid der Gottheit, zu einem Bild des bewölkten Himmels; allmählich dringen auf dem Fellkleid die Bilder der Himmelszeichen ein, die zunächst als Apotropaea gedacht sind. Zuletzt verwandelt sich das Fell, dem Fortschritt menschlicher Kultur entsprechend, zu einem Gewebe. So entsteht der Weltenmantel, von dessen Webe alte orphische Schriften erzählten: Kore hatte ihn nach altem Hochzeitsbrauch für ihre Ehe gewoben. An Stelle der Kore ist in der sizilianischen Legende die h. Agata getreten; wenn die Passio berichtet, daß ihr zur Marter eine Brust abgeschnitten sei, so stammt dieser Zug aus dem Koremythus und erinnert an die einbrüstigen Amazonen, die nichts anderes sind als die Hierodulen der Ma von Komana. Das zeigt, daß dieser Koremythus nach Sizilien von ionischen Ansiedlern aus Kleinasien herübergebracht worden ist. Grade in Kleinasien werden Götter mit Himmelskleidern verehrt, und zwar zum Teil Götter, die in Baumgestalt gedacht sind: in ihrem Kult erhält der heilige Baum den Sternenmantel als Umhang. Eine zweite griechische Überlieferung, die sich auf die Webe des Weltenmantels bezieht, gibt Pherekydes: bei der Hochzeit mit Chthonie schenkt Zeus der Braut ein Gewand und *ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν καὶ ὠγηνὸν καὶ τὰ ὠγηνοῦ* <*δώματα*>. Auch ist dort die Rede von einer geflügelten Eiche und dem gestickten Gewand, das darüber lag (*ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος*, beide Stellen bei Diels, Fragm. der Vors. I 2^2 S. 508). Hier bedeutet *ὠγηνοῦ δώματα* 'Häuser des Himmels', d. h. die 'Häuser der Sterne', einen Begriff, der in der altbabylonischen Astronomie daheim ist. So war auch dies Gewand ein Sternenmantel, und seine Bilder gehen auf altorientalische Astralmystik zurück. Diese fand am Himmel in den Konstellationen Abbilder alles Irdischen, Haine, Flüsse, Bauten und Wesen,

und betrachtete diese Abbilder zugleich als Vorbilder der terrestrischen Dinge: es sind Sachseelen, die sich später zu den εἴδωλα des Demokrit und zu den Ideen des Platon wandeln. Die Erzählung, daß ein Gott den Sternenmantel wirkt, ist der mythische Ausdruck für die Anschauung, daß Gott die Leuchten des Himmels und zugleich damit ihre irdischen Abbilder geschaffen hat; er ist entstanden aus dem Glauben, daß durch Formung eines magischen Urbildes auf geheimnisvolle Weise zugleich ein neues Abbild der Gattung geschaffen werde. Eine andere Anwendung des Bildzaubers war es, wenn man die wundertätigen Mächte der Gestirne durch ihre Bilder in menschlichen Dienst zwang: wenn man sie in das Gewand einstickte, so verlieh der kosmische Mantel dem Träger die Herrschaft über alle Gestirne und wurde so zum Symbol der Weltherrschaft. Im babylonischen Epos wird dem Marduk durch Kleidanlegung die Herrschaft und die Führung im Kampf für die Götter verliehen. Solche Vorkämpfer besitzen mitunter auch Waffen mit kosmischen Symbolen: zu diesen gehört der sog. Drudenfuß (Pentagramm, Heptagramm). Auch dies Zeichen ist in seinem Ursprung babylonisch: es ist das Diagramm, mit dessen Hilfe man für die nach der Umlaufszeit in einen Kreis angeordneten sieben Planeten ihre Anordnung als Herrn der Wochentage berechnet; das Pentagramma entsteht, wenn in dieser Zusammenstellung Sonne und Mond ausgelassen werden. Diese Kosmogramme erklären aber die bei Pherekydes vorkommenden Ausdrücke ἑπτάμυχος und πεντέμυχος: die sieben Schlüfte als Titel des Buches, die fünf Schlüfte als Bezeichnung gewisser Göttergruppen. Die Namen der Götter, die Pherekydes zu solchen Gruppen ordnet, ergeben nun eine Unzahl Isopsephien, d. h., wenn die Buchstaben in ihrem Zahlenwert (α 1, β 2 bis ω 24) umgesetzt und zusammengerechnet werden, entsteht bei einer Reihe von Namen die gleiche Summe. So ist Δην = Ρη, Ζευς = Γαμος, Ζην + Χθονιη = Χρονος usw. Auf diese Isopsephismen ist die Schrift

des Pherekydes bewußt angelegt. Nun ist Zeus nach ihm gleich Helios (Diels a. a. O. S. 507, 8), nach Orpheus gleich *δίσκος* (Abel frg. Orph. 108), das ergibt *Ζας* (25) + *δίσκος* (74) = *οὐρανός* (99). Es handelt sich also um einen höchsten scheibenförmigen Himmelsgott: das ist nicht griechisch, wohl aber orientalisch — von Assyrien aus auf den persischen Ahura-Maçda übertragen. Eine Ähnlichkeit dieses persischen Himmelsgottes mit dem Zeus des Pherekydes besteht auch darin, daß beide die Welt erschaffen und anfangslos ewig sind, was sonst von Zeus nicht berichtet wird, ferner darin, daß auch das Persische eine kosmische Mantelwebe kennt. Pherekydes hat also versucht, persische Dogmen in Griechenland einzuführen. Aus derselben Religion stammt auch bei den Orphikern der Gott *Χρόνος*; er ist dem persischen Zrvan nachgebildet. Auch in anderen Dingen stimmt orphische Lehre mit der zrvanischen Kosmogonie überein: dem Zwitterwesen Zrvan, aus dessen kosmischem Ei Mithras und Angra Mainya hervorgehn, entspricht Chronos oder Aion und die aus dem Ei geborene Triade Uranos, Phanes und Pluton. Bei den Persern erzeugt Zrvan die drei Elemente Wind, Wasser und Feuer: dasselbe schreibt Pherekydes dem Chronos zu (S. 506, 30 Diels). Von den Elementen hat Pherekydes das Wasser für das *πρῶτον στοιχεῖον* gehalten, wie es Anaximander für die *ἀρχή* hielt. Daß die zrvanische Religion unter dem Einfluß griechischer, etwa orphischer Anschauungen entstand, ist ausgeschlossen: der Zrvanismus ist das Vorbild, und dieses ist aus dem semitischen Astralkult hervorgegangen.

Auch der geflügelte Baum des Pherekydes stammt aus dem Orient. Es ist der Weltenbaum, den Chthonie als Gegengabe für Zeus aufsprießen läßt: auf ihn wird der Sternenmantel gebreitet. Das geht auf uralten Wetterzauber zurück: bei Unwetter zeigt man einem heiligen Baum durch Bilder der Sonnen- und Mondscheibe an, daß er diese Gestirne wieder leuchten lassen soll; einen Himmel, blau wie das Gewand, das man

über seine Zweige breitet, soll er hinaufführen. Völker, die in der Sonne noch einen strahlenden Himmelsvogel sahen, befestigten an seiner Spitze einen Vogelbalg oder ein Vogelbild. Bäume mit der darüber schwebenden geflügelten Sonnenscheibe sind auf assyrischen Siegelzylindern häufig; auf andern ist die Überzeltung des heiligen Baumes mit dem Himmelsmantel dargestellt. So wurde auch bei Pherekydes der Himmelsmantel als Zeltdecke über den geflügelten Baum gebreitet. Daß dies bei der Hochzeit des Götterpaares geschah, hängt mit einem alten Eheritus zusammen, der sich namentlich im Orient findet: der Bräutigam errichtet vor dem Beilager über der Braut ein Zelt mit Hilfe einer Brautmaie und seines Mantels. So wird der Himmelsmantel zur Zeltdecke, so werden die Sternbilder zum Schmuck eines Wohnraumes. Nun bringt man auch in den Tempeln der Götter an der Decke Sternbilder an, um zu sagen, daß das Weltall ihr Reich ist. Davon ist dann wieder das älteste Bild beeinflußt, das sich die Mittelmeervölker vom Weltganzen machten: die Welt sieht so aus wie die Wohnung Gottes. Wie die Mithrasanbeter den Sternhimmel an der Deckenwölbung einer Höhle erblicken, konnte Pherekydes das Weltall als Höhle bezeichnen (S. 509, 25 Diels). Die Babylonier sprechen von einem Hirtenzelt der Welt, die Orphiker denken sich den Kosmos wie den homerischen Männersaal. Alles das sind Reste uralter Vorstellungen der Menschheit, die sich in Kleinasien im Zrvanismus zu einem vollständigen kosmogonischen System ausgebildet hatten: dies System ist den Griechen durch die Ionier vermittelt, liegt geschlossen bei Pherekydes und in der rhapsodischen Theogonie der Orphiker vor, wirkt aber auch in einzelnen Gedanken stark auf fast alle vorsokratischen Philosophen ein, namentlich auf die alten ionischen Physiker.

Diese Gedanken schienen mir in der unendlichen Fülle des Stoffs, der in diesem großen Buche von rund 800 Seiten zusammengetragen ist, die wichtigsten. Das Werk verrät eine

staunenswerte Belesenheit und eine leicht bewegliche Kombination, ihm fehlt Solidität, Kritik und sprachliche Schulung. Ich kann und will hier nicht im einzelnen schulmeistern, aber ich muß ein paar Stellen zur Begründung meines Urteils herausheben. S. 58 f. nimmt Ion (Eur. Ion 1141 ff.) zur Decke des Festzeltes einen Teppich, in den Sternenbilder gestickt sind: 'ein Schaustück, dessen Kultbedeutung' — daß es diese gehabt hat, müßte erst bewiesen werden — 'sich nach Anleitung einer zu wenig beachteten inschriftlichen Nachricht über attischen Festbrauch unschwer erraten läßt: *ἀμφιέννουσιν* heißt es (CIA I 93, 12) von den Praxiergidenpriesterinnen *ἐν ἑορταῖς τὸν πέπλον Διὶ Μοιραγέται Ἀπόλλωνι*.' Dazu eine Anmerkung, daß *Διὶ* hier wohl appellativisch verwendet ist, und *Μοιραγέτης* hier vielleicht die vier Jahreszeiten herraufführend bezeichnet. Tatsächlich heißt die Inschrift *ἀμ]φιεννύοσιν τὸν πέπλον*, danach eine größere Lücke, dann *Μοί]ραις Διὶ Μοιραγέται*. Wahrscheinlich gehören beide Teile syntaktisch gar nicht zusammen; Ziehen *Leges Graecorum sacrae* II 1 p. 61 ergänzt *τὲν θεὸν καὶ προθύοσιν*. Keinenfalls steht *Ἀπόλλωνι* da, und das Umlegen eines *πέπλος* in Athen beweist nicht, daß eine Zeltdecke in Delphi als Gewand des Gottes diente. — S. 725 wird der Pythagoreer Philolaos behandelt. Frg. 12 (S. 244, 10 Diels): *τᾶς σφαίρας σώματα πέντε ἐντί, τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκάς, πέμπτον*. Hier zeigen m. E. *ἐν τᾷ σφαίρᾳ* und *τᾶς σφαίρας*, daß es sich um einen Gegensatz handelt: der Gegensatz zum Inhalt ist der Behälter, und die *ὁλκάδες* sind rund (vgl. Thuc. II 97, 1 *περίπλους νηῒ στρογγύλῃ* mit Thuc. VI 1, 2 *περίπλους ὁλκάδι*). Ich würde also nur schließen, daß Philolaos die *σφαῖρα* aus den vier Elementen bestehen ließ und einem runden Behälter, den er mit dem Bauch eines Lastschiffes verglich: die Elemente liegen im Innern der *σφαῖρα* wie die Waren im Innern des Schiffes. Eisler sieht in dieser Stelle ein 'altpythagoräisches Symbol, dessen Zugehörigkeit zur mystischen Überlieferung der Kybele-

kulte sich leicht nachweisen läßt'. 'Eine Reihe von Zeugnissen[1] beweisen nämlich, daß der Name der Göttin *Κύββα* oder *Κύμβη* — zwei der vielen möglichen Transkriptionen von קבה — appellativisch zur Bezeichnung einer Art von Frachtkähnen gebraucht wurde. Da nun die Erde — aber auch der Mond und schließlich auch die Sonne — nach altorientalischer Vorstellung ein solches Schiff, der Himmel aber ein umgekehrtes Boot darstellt, gilt auch Kybele, gleichgültig, ob man sie als Erda, als Mondgöttin oder als Himmelswölbung auffaßt — alle drei Deutungen waren beliebt —, als ein kosmisches Schiff; der Name *ολκας* (15 + 11 + 10 + 1 + 18 = 55) ist natürlich wegen seines mystischen Zahlenwertes an sich, besonders aber wegen der Isopsephie mit *Κυβελη* (55) gewählt worden.' Den 'besten Beweis' dafür bietet es, daß es im späten Religionsgespräch am Hof der Sassaniden von der Pege heißt *ἥτις ἐν μήτρᾳ ὡς ἐν πελάγει μυριαγωγὸν ὁλκάδα φέρει.*

Durch diese von allen Hemmungen befreite Arbeitsweise des Verfassers kommen Ergebnisse zustande, die ich nicht anzuerkennen vermag. Ich weise nur auf einige hin: die Rechtfertigung der Verwendung von Bruchstücken der orphischen Theogonie als alter Weisheit scheint mir nicht überall gelungen, die Schlußfolgerung von der h. Agata auf Kore, die andere geblendet hat, nicht nur in dem einen oben erwähnten Zug unberechtigt. Die Worte des Pherekydes *ὠγηνὸν καὶ τὰ ὠγηνοῦ δώματα* interpretiere ich nach wie vor 'Okeanos und die Häuser des Okeanos', um nicht einen harten Bedeutungswechsel des Wortes *ὠγηνός* annehmen zu müssen. Unter einer geflügelten Eiche denke ich mir etwas anderes als einen Baum, in dessen Spitze ein Vogel sitzt. Da, wo die Alten nicht ausdrücklich sagen, daß sie mit Isopsephismen arbeiten, können wir nicht wissen, daß sie angewendet sind. Glauben mag an

---

[1] Sie belegen die Worte *κύπη κύμβα κυμβίον κόμβα.*

sie, wer will: aber er darf nicht verlangen, daß andere seine Schlüsse teilen.[1]

Aus der Ablehnung der Prämissen folgt die Ablehnung auch der auf ihnen gebauten Schlüsse. Aber es ist unrichtig, deshalb das ganze Buch in Bausch und Bogen zu verwerfen. Zum Nachprüfen und Weiterforschen regt es auch da an, wo man ihm die Folge versagt. Es zeigt deutlich, welche unendliche Welt von Gedanken im Hinterland des griechischen Kleinasien lebendig war, und es mahnt uns ernstlich, mehr als früher mit der Möglichkeit des Einflusses orientalischer Gedanken zu rechnen. Manche Beziehung zu iranischer Religion, die Eisler aufstellt, scheint tatsächlich vorhanden gewesen zu sein, anderes bedarf der Prüfung. Dazu ist das vorsichtige Zusammenarbeiten der klassischen Philologie mit der orientalischen und iranischen nötig. Unter den Lebenden wird kaum einer alle Monumente kennen und alle Sprachen beherrschen, die zu solchen Forschungen nötig sind, wenn Bleibendes geschaffen werden soll. Über die mythischen Bilder vom Weltenmantel und Himmelszelt abschließend reden zu wollen, ist noch zu früh. Wir sind Eisler dankbar, daß er das Problem der Entstehung und Verbreitung dieser mythologischen Bilder gestellt hat. Im Sinne H. Useners hat er sie untersuchen wollen — die Grundlage von Useners Arbeiten war strenge Selbstzucht zur wissenschaftlichen Gründlichkeit auch im kleinsten.

Aus der Unterschicht religiösen Denkens haben sich als Rudimente in späterer Zeit gehalten Mantik, Zauber und Aberglaube. Deren Dokumente verständlich zu machen, haben sich verschiedene Abhandlungen der oben angeführten Sammelschriften (S. 526 ff.) zur Aufgabe gemacht: ich brauche sie nicht noch einmal zu nennen. Über den Dämonenaberglauben handelt zusammenfassend Ch. Michel *Les bons et*

[1] W. Aly (Deutsche Lit.-Zeit. 1911, 327) macht darauf aufmerksam, daß die griechischen Buchstaben zur Addition immer nur mit der Wertung 1—900, nicht 1—24 gebraucht werden.

mauvais esprits dans les croyances de l'ancienne Grèce, unter Berücksichtigung auch der verschiedenen Stellung, welche die Philosophen dazu einnahmen. Die Abhandlung steht in einer neubegründeten französischen Zeitschrift (1910 S. 193ff.), der *Revue d'histoire et de la littérature religieuse*: das Archiv begrüßt das artverwandte Unternehmen bei seinem ersten Jahrgang.

Einen Beitrag zur Mantik gibt R. Meister, Ein Ostrakon aus dem Heiligtum des Zeus Epikoinios (Abh. phil.-hist. Kl. Kön. Sächs. Ges. der Wiss. XXVII 1909 S. 305ff.). Die Scheibe ist im fünften Jahrhundert mit einem Orakel beschrieben worden. 'Ich liebe diesen Eifer und bin ihm gnädig; die Feinde aber schlage ich mit dem Blitz . . . ich lasse mich erbitten von dem Zweifelnden, der bittend sucht.' Das ist eine seltene Selbstoffenbarung des Gottes über seine eigenen Gedanken, und selten ist es auch, daß der Grieche eine Offenbarung aufschreibt. — F. Jäger *De oraculis quid veteres philosophi senserint*, München 1910, gibt eine Doxographie über den Wert der Mantik. Erst die Stoiker nehmen zu der Frage, ob die Weissagekunst wirklich die Zukunft vorausverkünde, Stellung, und zwar in bejahendem Sinne. Die späteren Philosophen teilen sich in Anhänger und Gegner der Stoa. Am Ausgang des Altertums steht der Neuplatoniker Porphyrios, der trotz einiger Zweifel orakelgläubig ist und eine letzte Blüte dieses Glaubens heraufführt. — Besondere Aufmerksamkeit beginnt man der Traummantik zuzuwenden. O. Hey Der Traumglaube der Antike, ein historischer Versuch I, Progr. Realgymn. München 1908 behandelt die Traumerzählungen bei Homer und bei den griechischen Autoren bis zum Ende des fünften Jahrhunderts; die Erwähnung der Inkubation veranlaßt einen Exkurs über 'Medizin und Traumdeutung'. R. Dietrich Beiträge zu Artemidorus Daldianus I, Progr. Rudolstadt 1910 beginnt mit sprachlichen Zusammenstellungen als einer Vorarbeit zu einem Kommentar. Eine solche Erklärung der Oneirokritika ist ein lange vorhandenes Desiderat: hoffentlich wird sie auf möglichst breiter volks-

kundlicher Basis beruhen. F. X. Drexl Achmets Traumbuch, Einleitung und Probe eines kritischen Textes, Diss. München, Freising 1909 darf hier erwähnt werden, ein griechisches Traumbuch des Mittelalters, das in 304 Kapiteln eine Auslegung der verschiedenen Träume gibt. Die kurze Textprobe macht uns auf das Ganze gespannt: später wird gezeigt werden müssen, welche Fäden sich von hier aus zum Altertum zurückspinnen lassen.

Eine andere Art volkstümlicher Mantik lehrt uns H. Diels verstehen: Beiträge zur Zuckungsliteratur des Okzidents und Orients. I Die griechischen Zuckungsbücher (Melampus περὶ παλμῶν) 1907; II Weitere griechische und außergriechische[1] Literatur und Volksüberlieferung 1908 (Abh. d. Berl. Akad.). Er behandelt den weit verbreiteten Glauben, daß Klingen im Ohr, Jucken eines Gliedes vorbedeutend sei, ein Glaube, der auch den Griechen und Römern geläufig war. Die Schriftquellen werden ediert, namentlich der Traktat des sog. Melampus in seinen verschiedenen Versionen. Eigentümlich ist in einer Rezension die Vorschrift, bei jedem Vorzeichen eine bestimmte Gottheit zu versöhnen. Mit Recht schließt Diels daraus (II S. 11 des S. A.), 'daß diese Sühngebete und Sühnriten mit den alten animistischen Vorstellungen zusammenhängen, die in jedem unwillkürlichen Zeichen, das sich im Körper bekundet, die Einwirkung eines Dämons erblicken und apotropäische Gegenmittel für nötig halten'.

Mit Ursprung und Wesen dieser Gegenmittel beschäftigen sich mehrere Lexikonartikel der letzten Jahre. A. Abt gibt eine Zusammenfassung des Notwendigsten unter Amulette in 'Religion in Geschichte und Gegenwart' I 447 ff., ausführlicher sind die *Charms and amulets* in Hastings' *Dictionary of Religion and Ethics* behandelt, wo L. Deubner das Griechische, Referent das Römische übernommen hat. — G. Kropatscheck *De amuletorum usu capita duo*, Diss. Greifswald 1907 bespricht in Kap. I

[1] S. *Archiv* XIII 456.

die Stellen der Zauberpapyri, die von Amuletten handeln, und gibt Belege für die antike Verwendung der Phylakteria sowohl in der einmaligen Zauberhandlung als auch im dauernden Gebrauch des täglichen Lebens. Kap. II enthält ein Lexikon der apotropäisch verwendeten Pflanzen. Nützlich wäre eine ähnliche Zusammenstellung über Steine, Tiere, Stoffe. Vielleicht erhalten wir sie in dem von dem Verfasser versprochenen *Corpus amuletorum.* — P. Wolters Ein Apotropaion aus Baden im Aargau, Bonner Jahrbücher 118, 1909 S. 257 ff. veröffentlicht ein menschengestaltiges geflügeltes fratzenhaft gebildetes Wesen, das auf einem Tiere sitzt und mit einem Phallos versehen ist. Es wird nicht nur eine ansprechende Deutung auf den Dämon Phobos, sondern auch eine reiche Sammlung von Gedanken und Material zur Geschichte derartiger Schreckfiguren gegeben.

Abwehrglauben und Schadenzauber in gleicher Weise behandelt das große Werk von S. Seligmann, Der böse Blick und Verwandtes, ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker[1], I. II. Berlin 1910. Wertvoll ist die von einem Augenarzt gegebene Erklärung der Entstehung der Vorstellungen aus dem eigentümlichen Bau des tierischen und des menschlichen Auges. Das Material aus dem antiken Kulturkreis ist, soweit es dem Verfasser erreichbar war, zusammengetragen, aber mit Vorsicht zu benutzen, es ist weder vollständig noch überall kritisch behandelt.

Die Zahl der Monumente, die dem antiken Zauber ihr Dasein verdanken, ist in den letzten Jahren beträchtlich gewachsen. Einige habe ich im Archiv XII S. 1 ff. zu deuten versucht. Zu dem Bannzauber, der den Gegner mit Rachepuppen schädigt, gibt L. Mariani neues Material: *Osservazioni intorno alle statuette plumbee sovanesi*, Ausonia IV 1910, 39 ff. Meist arbeitet derselbe Zauber mit Bleitafeln: hierfür verweise

[1] S. *Archiv* XIII 453 und meine ausführliche Besprechung *Berl. philol. Wochenschr.* 1911, 75 ff.

ich auf meine 'Antiken Fluchtafeln', Lietzmanns Kleine Texte Heft 20, 1907; die zweite Auflage befindet sich in Vorbereitung. Neue Bleitafeln sind, vermischt mit silbernen Amuletten, namentlich bei der Aufräumung des Amphitheaters in Trier gefunden worden; von mir ediert Bonner Jahrbücher 119, 1910 S. 1 ff. (Die Laminae litteratae des Trierer Amphitheaters). Auf Papyrus bietet einen neuen Fluchzauber das Archiv für Papyrusforschung V 1911 S. 393 Nr. 312; in meinen Bemerkungen S. 397 ist zur Bezeichnung der Mutter als *ἴδια μήτρα* hinzuzufügen R. Heim *Incantam. mag.* Nr. 45 *οὗ ἔτεκεν ἡ ἴδια μήτρα.* Einen neuen Liebeszauber auf Papyrus gab K. Preisendanz heraus, Philol. LXIX 1910 S. 51 ff. — Fortschritte macht auch der Versuch, die länger bekannten griechischen Papyri magicae zu verwerten. Th. Schermann, Griechische Zauberpapyri und das Gemeinde- und Dankgebet im 1. Klemensbriefe, Leipzig 1909 (Harnack-Schmidt, Texte und Untersuchungen 34, 2 B) zeigt an einem Einzelfalle, daß sich Gleichheit von Gebetsideen in den griechisch-christlichen Gebeten und den Anrufungen der Zauberpapyri sowohl in Inhalt wie Form finden; das Gebet des Klemensbriefes 'erscheint als Glied eines Typus, der die Allmacht der Gottheit in der Schöpfung wie in der Erhaltung alles Lebewesens zum Ausdruck brachte, um ihre Hilfe, Gnade und Mitwirkung zu diesem oder jenem Ziele zu erflehen' (S. 51). Als Hauptquelle der magischen und christlichen Gebete wird die Septuaginta angesprochen. — Eine Gesamtausgabe der griechischen Zauberpapyri wird von Preisendanz, Fahz, Abt und mir vorbereitet. Wenn sie vorliegt, wird hoffentlich auch die notwendige Ausbeutung des Inhalts mehr Hände bewegen.

Ebenso wie Marett (oben S. 530) halte auch ich es für eine wichtige Aufgabe, die Volkskunde und die klassische Literatur für einander nutzbar zumachen: durch Interpretation aus der Literatur die Volksreligion zu gewinnen und die Erkenntnis der Literatur durch religionsgeschichtliche Erklärung zu fördern. In dieser Absicht habe ich die Pharmakeutriai besprochen (Die

Zauberinnen des Theokrit, Hess. Blätter für Volksk. VIII 1909 S. 111 ff.) und E. Penquitt veranlaßt, die Dido-Episode der Aeneis zu erklären (*De Didonis Vergilianae exitu*, Diss. Königsberg 1910): die Komposition Vergils scheint mir nun durch die Analyse des von ihm geschilderten Liebeszaubers klar geworden zu sein. — R. Opitz, Volkskundliches zur antiken Dichtung, besonders zum Margites, Progr. Albert-Gymn. Leipzig 1909, stellt die im Altertum für den Dümmling typischen Züge zusammen; darunter sind die Märchenmotive von einem gewissen Interesse. — C. Zipfel *Quatenus Ovidius in Ibide Callimachum aliosque fontes imprimis defixiones secutus sit*, Diss. Leipzig 1910 spricht S. 5—27 eine Reihe von Formeln, die sich mit den Wendungen der Fluchtafeln decken, als Nachahmung volkstümlichen Brauches an. — Für die Apologie des Apuleius haben wir außer von Abt (s. S. 526) auch das Werk eines Franzosen bekommen. Während Abt es sich zur Aufgabe macht, zu jeder Erwähnung eines magischen Zuges möglichst vollständig das Parallelmaterial, namentlich aus dem hellenistischen Zauber herbeizubringen, will P. Valette *L'apologie d'Apulée*, Thèse, Paris 1908 den persönlichen Ansichten des Apuleius und seiner Schrift als einem Kunstwerk gerecht werden. So ergänzen sich beide Arbeiten aufs beste. Von Vallettes mehr allgemeinen Ausführungen hebe ich hervor die Bemerkungen zu Zauber und Recht (S. 34), Zauber als Gewerbe (S. 55), Zauber und Medizin (S. 68), über Dämonen (S. 220), Orakel (S. 272), Religion und Magie (S. 290). Die auf I. Bruns fußende Bemerkung S. 25, daß die augusteischen Dichter an die Wirksamkeit des Zaubers, den sie schildern, wirklich geglaubt hätten, ist nach R. Dedo *De antiqu. superst. amat.*, Diss. Greifsw. 1904 S. 41 ff. nicht mehr haltbar.

Von der primitiven wende ich mich zur entwickelten Religion und beginne mit den Schriften über Kultbauten. H. Muchau, Pfahlhausbau und Griechentempel, Jena 1909 geht aus von der Hypothese P. Sarasins 'Über die Entwicklung des

griechischen Tempels aus dem Pfahlhause'. Nicht das Pfahlbauhaus als solches, sondern ein auf Pfählen ruhender überdachter Bretterboden über einer den Nymphen geweihten Quellgrotte ist das Urbild des griechischen Tempels (S. 14). Denn die Cella muß, da das Wort von *cellar* (Keller) abgeleitet und *ναός* von den Najaden nicht zu trennen ist, eigentlich eine Brunnengrotte gewesen sein; 'spielt doch das Weihwasser noch heute in der katholischen Kirche gleich beim Eintritt eine überaus wichtige Rolle' (S. 99). Die weiteren Aufstellungen über die Entwicklung des Tempels s. S. 314ff.; mit dem zweischneidigen Werkzeug der Etymologie wird bewiesen, daß der griechische Tempelbau im letzten Grund germanisch ist. Da steht gedruckt, daß Dardanos, der Sohn des Donnergottes Zeus, deutlich eine Verdoppelung des Wortelements Danor zeige, da auch im Nordischen bekanntlich Donar einsilbig Thorr genannt werde — Dardonar kann also mit Thor Donar gleichgesetzt werden. 'Diese Begriffe führen uns den in dem Eichbaum (dendru) von Dodona (eigentlich Dordonar?) hausenden Gewittergott Thor Donar vor.' Das Buch will nach dem Vorwort 'für Germaniens Ruhm und Größe seit den Tagen der Steinzeit fechten'.

H. Nissen, Orientation, Studien zur Geschichte der Religion, Heft I—III, Berlin 1906—10 begründet noch einmal unter Benutzung der älteren Arbeiten seine These, daß die Orientierung der meisten antiken Tempel bedingt sei durch die Absicht, den Grundriss zu bestimmten siderischen Erscheinungen in Beziehung zu setzen. S. 130: Die Grundmaxime lautet, daß die Tempelaxe im Längs- oder Querschnitt nach dem Aufgang oder Untergang der Sonne oder eines hervorragenden Fixsternes gerichtet sei. Über die Richtigkeit dieser Theorie zu urteilen, maße ich mir nicht an. Die Ergründung der für die einzelnen Tempel maßgebenden astralen Rücksichten gibt Gelegenheit zu einer Menge feiner Beobachtungen, die des Nachprüfens wert sind: über die Anschauungen vom himmlischen Licht, über den Ein-

fluß der Gestirne auf den Kultus, über den Festkalender, die Gleichsetzung von Göttern mit Gestirnen, über Herrscherkult und Städtegründung, über die orientalischen Vorbilder der Orientation und ihre Nachwirkung im Christentum. Besonders ansprechend ist der S. 375ff. abgedruckte Vortrag über die Via Appia und ihren Gräberkult.

E. Petersen, Die Burgtempel der Athenaia, Berlin 1907 behandelt als Archäologe die Geschichte des Baues und der Kultbilder des Erechtheions, des alten Athenatempels und des Parthenon. Abschnitt IV (Erechtheus-Poseidon) deutet Erechtheus als einen ursprünglichen Zeus, der im Blitze vom Himmel fährt und das *στόμιον* auf der Akropolis schlägt. Als Blitz ist er ein *Ζεὺς καταιβάτης*, der sich mit der Erdgöttin Pandrosos verbindet: mit dieser wird dann später die homerische Athena geglichen. Erechtheus selbst wird als chthonischer Dämon schlangengestaltig in der Tiefe des Brunnens hausend gedacht, später wird sein Kult von dem des Poseidon aufgesogen. In seiner Mythendeutung arbeitet Petersen mit der in früheren Zeiten beliebten Methode, Götter unter sich und mit elementaren Dingen gleichzusetzen; so heißt es S. 89: Erechtheus ist das Feuer, also Hephaistos; der Mythos erzählt, daß der Same des Hephaistos zur Erde fällt und den Erichthonios erzeugt, d. h. der Himmelsgott Erechtheus befruchtet im Wetterstrahl die Erde, die so den Menschen gebiert. Da wir über die „Grundbedeutung" der Götter zu wenig wissen und da viele Mythen mehrdeutig sind, kommt man auf diesem Wege nur selten zu gesicherten Ergebnissen.[1] — F. v. Duhn Der Dioskurentempel in Neapel, Sitz. Ber. Akad. Heidelberg, Phil. hist. Kl. 1910, S. 1ff. notiere ich, weil hier die einzige aus Süditalien bekannte Giebelkomposition behandelt wird, und zwar auch mit Rücksicht auf die religiösen Gedanken, welche die Auswahl der Giebelfiguren bestimmt hat.

---

[1] Eine andere Theorie über Erichthonius s. u. S. 566.

Für die Geschichte des Kultus der griechischen Götter ist zunächst zu berichten, daß L. R. Farnell sein umfassendes Werk *The cults of the Greek States* vollendet hat. Es war zuerst auf drei Bände angelegt, Band I und II erschienen 1896. In dem folgenden Dezennium wuchs dem Verfasser der Stoff unter der Hand, so daß er statt des einen ausstehenden Bandes deren drei gab (III. IV 1907, V 1909 Oxford). Die Kulte sind nicht, wie man nach dem Titel schließen könnte, chorographisch geordnet, sondern den Hauptgöttern, welche die griechischen Poleis in historischer Zeit verehrt haben. Von Bedeutung sind im 3. Band Ge Demeter Kore und die Göttermutter, im 4. Poseidon und Apollo, im 5. Hermes und Dionysos. Die Darstellung verbindet planmäßig die Ausnutzung der literarischen und archäologischen Quellen; die religiöse Unterschicht, aus welcher die Kulte der persönlichen Götter aufsteigen, wird beachtet, ethnographische Analogien werden herangezogen, und zwar, was von Wert ist, mit Besonnenheit.[1] Die klare Darstellung läßt die Hauptzüge gut heraustreten; übersichtlich sind auch die Register der Zeugnisse und Kultorte.

Ein wichtiges Buch für die griechischen Kulte ist um einen großen Schritt weitergekommen, die Sammlung der Kultgesetze: *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae ediderunt et explanaverunt J. de Prott et L. Ziehen. Part. II fasc. 1 Leges Graeciae et insularum ed. L. Ziehen*, B. G. Teubner 1906. Als I 1 hatte H. v. Prott 1896 die *Fasti sacri* erscheinen lassen; an der Vollendung seines Bandes, der noch die Inschriften zum Herrscherkult bringen sollte, ist er durch seinen frühen Tod gehindert worden. Der fehlende Teil soll nach Ziehens Vorrede auch nicht mehr erscheinen, da die meisten dieser Tituli inzwischen von Dittenberger in seinen Sammlungen abgedruckt sind. Der neue Fasciculus II 1 enthält die ἱεροὶ νόμοι von

---

[1] S. dazu die gehaltreichen prinzipiellen Erörterungen in der Besprechung von L. Ziehen, *Gött. gel. Anz.* 1911 S. 105ff.

Attica, dem Peloponnes, aus Nordgriechenland und vom Ägäischen Meer und ist wertvoll durch den sorgfältigen, auch das Sakralwesen ausgiebig berücksichtigenden Kommentar, den Ziehen hinzugefügt hat.

Von den einzelnen Kulten steht der des Zeus voran. Ihm gilt der beachtenswerte Aufsatz von J. E. Harrison *The Kouretes and Zeus Kuros, Annual of the British School at Athens* XV 1908/09 S. 308 ff. Er geht aus von einem in Paläkastro auf Kreta gefundenen Hymnus auf Zeus, der den Gott *μέγιστε κοῦρε* anredet. Er wird als Hymnos der Kureten erklärt; Kureten sind ursprünglich diejenigen Priester, die an den Jünglingen die Riten der Männerweihe vollziehen: sie sind bewaffnet, weil sie selbst die Mannbarkeit erreicht haben, sie sind *κουροτρόφοι*, weil sie eine neue Generation von Kriegern durch die Einweihung erzielen, sie sind Tänzer, weil Tanz zu jedem primitiven Mysterium gehört. Weil den Kureten der mit dem Mysterium verbundene Enthusiasmus etwas Übermenschliches verleiht, werden sie als Dämonen betrachtet. Im Kult erscheint mit diesen Dämonen eine göttliche Persönlichkeit verbunden, der Kuros: ein göttlicher Jüngling, der Fruchtbarkeit bringen soll. Wie die ganz ähnliche Gilde der Salier in Rom die Aufgabe hat, durch rituellen Tanz das alte Jahr zu vertreiben und das neue Jahr zu bringen, so ist es Amt der Kureten, durch Tanzriten die Fruchtbarkeit zu fördern und durch ihren Hymnos den Kuros zur Erzeugung von Fruchtbarkeit zu veranlassen. — Bei Gelegenheit des Zeuskultes sei die Abhandlung von P. Jacobsthal erwähnt, Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst, Berlin 1906. Obwohl sie ein rein formgeschichtlicher Versuch sein will, muß sie hier notiert werden, weil sie an einem Objekt religiöser Anschauungen orientalischen Einfluß nachweist: die auf griechischem Boden älteste Darstellung des Blitzes, das Doppelbeil, wird verdrängt durch das aus dem Orient stammende Bild des einfachen oder doppelten dreiteiligen Strahles.

Gleichfalls mit Kreta befaßt sich W. Aly, Der kretische Apollonkult, Vorstudie zu einer Analyse der kretischen Götterkulte, Leipzig 1908. Er stellt die verschiedenen Formen dieses Kultes, mit dem jüngsten beginnend, dar: das ist der des Apollon Pythios, der erst von Delphi aus eingeführt ist. Älter sind die Kulte des aus dem Peloponnes stammenden dorischen Apollon Karneios, und der des Apollon Amyklaios, an dessen Schöpfung wahrscheinlich Achäer beteiligt gewesen sind. Am längsten verweilt der Verfasser beim Apollon Delphinios, dessen Name von einem chthonischen Gotte Delphos herkomme; dieser Gott sei gleich der delphischen Schlange gewesen, in Delphi sei Delphinios zum Beinamen des Apollon geworden, und unter dem Einfluß dieser Tatsache seien auch die andern Heiligtümer jenes Delphos allmählich dem delphischen Gotte untergeordnet worden. Die Sage vom Apollon Tarrhaios, dessen Kinder von einer Ziege gesäugt werden, gibt Veranlassung zu einem dankenswerten Exkurs über Mythen von Tieren, die Menschenkinder säugen. An letzter Stelle werden einige kretische Sondergötter behandelt, die später von Apollon aufgesogen werden. Nach Aly ist unter diesen sämtlichen Apollonkulten nichts, was als altkretisch gelten kann. Er schließt: „Kam Apollon aus Lykien, so ist er jedenfalls an Kreta völlig vorübergegangen, eine Tatsache, die den östlichen Ursprung des Gottes als sehr zweifelhaft erscheinen läßt". Die hier in Frage gestellte Hypothese von Apollons lykischer Herkunft geht auf v. Wilamowitz zurück (Herm. XXXVIII 1903 S. 575ff.). Dessen Meinung braucht nicht richtig zu sein, aber durch Alys Arbeit, die als geordnete Materialsammlung einen großen Wert besitzt, ist sie nicht widerlegt, da der Kult des Apollon von Kleinasien aus seinen Weg nicht notwendig über Kreta nehmen mußte.[1]

[1] So L. Malten *Berl. phil. Wochenschr.* 1910, 332ff. in einer eingehenden Besprechung, der m. E. mit Recht auch an der alten Deutung des *Δελφίνιος* als Delphingott festhält.

Mit dem Kult des Asklepios verbinde ich die in seinem Dienst geübte Inkubation. A. P. Arabantinos (*'Ασκληπιὸς καὶ 'Ασκληπιεῖα*, Leipzig 1907) richtet als Arzt sein Interesse hauptsächlich auf die Wunderkuren des Gottes, von denen die Inschriftsteine erzählen. Er sieht in ihnen historische Dokumente medizinischen Könnens, obwohl es vielfach Wunderheilungen sind, die sich im Traum vollziehen. Ähnlich rationalistisch sieht er in Asklepios keinen Gott, sondern einen menschlichen Arzt, der wirklich gelebt hat. Beifall wird dieser Euhemerismus kaum finden. Hübsch sind die photographischen Aufnahmen der Ausgrabungsstätten, die dem Buch beigegeben sind. — M. Hamilton *Incubation or the cure of disease in Pagan temples and Christian churches*, St. Andrews und London 1906 ist eine ziemlich populär gehaltene Schrift, die das Problem nur wenig über L. Deubners Buch *De incubatione* hinaus fördert. Im dritten Abschnitt sind einige Berichte über die moderne Inkubation der Griechen beachtenswert. — Auch Ch. Michel *Le culte d'Esculape dans la religion de la Grèce ancienne* ist im wesentlichen eine für weitere Kreise bestimmte Zusammenfassung (*Rev. d'hist. et de la litt. rél.* I 1910. S. 44 ff.).

K. Jaisle, Die Dioskuren als Retter zur See bei Griechen und Römern und ihr Fortleben in christlichen Legenden, Diss. Tübingen 1907 enthält eine Sammlung der Stellen und Denkmäler, die sich auf das Thema beziehen, und vergißt auch die Monumente göttlicher Wesen mit ähnlicher Funktion (Helena, Achilles, die Kabiren) nicht. Die Ergebnisse für die Geschichte des Kultus stehen S. 72 f.: die Dioskuren sind als Retter zur See bei den Griechen seit dem sechsten Jahrhundert nachweisbar; so werden sie später in Rom übernommen. Gegen das Fortleben in christlichen Legenden bin ich skeptisch: wenn z. B. der h. Castor von Coblenz einem ungastlichen Kaufmann das Schiff dem Untergang nahe bringt und es dann wieder flott macht, so genügt das m. E. noch nicht, um hierin eine bewußte Erinnerung an den heidnischen Kastor zu sehen.

P. Perdrizet *Cultes et mythes du Pangée, Annales de l'Est* XXIV 1910, 1 schildert die an dem Götterberg Makedoniens bezeugten Gottesdienste, soweit es Kulte des Dionysos sind oder mit diesem zusammenhängen (Rhesos, Lykurgos, Sabazios), namentlich die Eigenart des thrakischen Dionysoskultes, sein Vordringen nach Griechenland und seine Geschichte am Pangaios bis zum Ausgang des Altertums. Das Buch ist aus Vorlesungen zur Einführung in die Bakchen des Euripides entstanden und schildert gut die Gedankenwelt, in die sich der attische Dichter mit jener Tragödie zu versetzen gewußt hat.

S. Eitrem, Hermes und die Toten (*Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlingar* 1909 No. 5) sucht durch bestimmte kultische Bräuche und antike Sagen Beziehungen zwischen Hermes und den Toten herzustellen. So sicher es solche Beziehungen gegeben hat, so geht doch die These, daß man im ganzen Charakter der Hermesverehrung direkten Einfluß des Totenkultus sehen darf, zu weit: manche der Zeugnisse, auf denen sie aufbaut, lassen auch andere Deutungen zu. Wertvoll sind die Beiträge zum Totenkult primitiver Völker, so S. 4ff. die Materialien über alte Beerdigung der Toten im Hause: daß gerade hier die Wurzel des Bauopfers liegt (S. 6), glaube ich nicht. Schwach bezeugt ist die Beerdigung unter der Türschwelle (S. 10f.), bei dem „Totenkultus“ an der Tür ist entweder die Tür unwesentlich, oder es sind Riten der Abwehr böser Geister, die, wie die Menschen, in die Wohnung durch die Türe einzudringen versuchen. — Mit dem Totenkult beschäftigt sich desselben Verfassers Publikation: Griechische Reliefs und Inschriften im Kunstmuseum zu Kristiania (*Forhandlingar* 1909 No. 9). Unter den veröffentlichten Stücken befinden sich auch einige sog. Totenmahlreliefs, die, wie das meist geschieht, als Darstellung kultischer Opfer an heroisierte Tote gedeutet werden.

Ich schließe an, was sich sonst auf die Verehrung der Toten bezieht. E. Rohde's Psyche, Seelenkult und Unsterb-

lichkeitsglaube der Griechen, ist in vierter Auflage, Tübingen 1907, erschienen. Den unveränderten Neudruck haben beim ersten Band F. Schöll und A. Dieterich, beim zweiten W. Nestle überwacht. — Mancherlei ist für diesen Teil griechischer Religion aus den Grabfunden geschlossen worden. Aus H. Gropengießer, Die Gräber von Attika der vormykenischen und mykenischen Zeit, Diss. Heidelberg 1907, hebe ich als wichtige Einzelheit S. 19 hervor: Funde von Bestattung im Hause. — J. Zehetmaier, Leichenverbrennung und Leichenbestattung im alten Hellas, Leipzig 1907[1] behandelt das Thema im wesentlichen archäologisch, nach seinen Ausführungen gehen beide Arten, die Leichen zu behandeln, nebeneinander her, soweit die Denkmäler zurückreichen. S. 78 wird die attische Schale abgebildet, auf welcher der tote Glaukos als kauernder Hocker in einem Kuppelgrab dargestellt ist. S. 22 wird von Drähten berichtet, die in Gräbern gefunden sind und ursprünglich wohl zur Fesselung der Leiche, d. h. des Totengeistes gedient haben. Wenn kleine Kinder nicht verbrannt werden (S. 156), so liegen da andere Gründe vor als der, daß sie des Scheiterhaufens nicht wert gewesen wären. Dafür verweise ich auf J. de Mot *La crémation et le séjour des morts chez les Grecs, Mém. de la Soc. d'anthropologie de Bruxelles* XXVII 1908 No. 6: er bringt den Brauch, kleine Kinder nicht zu verbrennen, sondern zu begraben, mit dem Glauben zusammen, daß diese Wesen noch einmal von der Erde neu geboren werden sollen (so schon A. Dieterich, Mutter Erde S. 21). Im übrigen bestreitet de Mot die Leichenverbrennung für die mykenische Zeit; in der Epoche der dorischen Wanderung dagegen sei sie allgemein rezipiert.[2] Den Grund für das Aufgeben des älteren Begrabens hatte schon

[1] Vgl. die wichtige Besprechung von E. Pfuhl *Gött. gel. Anz.* 1907, 667 ff.

[2] Als gemeingriechischen Besitz bezeichnet die Leichenverbrennung C. Rouge, Bestattungssitten im alten Griechenland, Neue Jb. XXV 1910 S. 398.

Rohde in der Absicht gesehen, den Toten völlig von den Lebenden zu trennen, durch die Vernichtung des Leibes das Übergehen der Seele ins Totenreich zu erleichtern. Diese Meinung stützt de Mot durch neue ethnographische Parallelen.

Die athenische Gräberstraße schildert anschaulich A. Brückner, Der Friedhof am Eridanos zu Athen, Neue Jb. XXV 1910 S. 26 ff. — R. Leonhard, Die paphlagonischen Felsengräber und ihre Beziehung zum griechischen Tempel, 84. Jahresber. der Schles. Ges. für vaterl. Kultur, 1906 Abt. IVa S. 1 ff. zeigt, daß der Grundriß dieser z. T. sehr alten Grabbauten der des einheimischen Wohnhauses ist: auch hier also borgt das Haus des Toten seine Form vom Hause des Lebenden. Der Grundriß, ein Rechteck mit einer Vorhalle, die oft durch zwei Pfeiler gestützt ist, ist aber mit dem des mykenischen Megarons und des griechischen Tempels identisch. Leonhard versucht nun die griechischen Tempel aus der Anlehnung an die kleinasiatischen Bauten herzuleiten, da das hellenische *templum in antis* erst im siebenten Jahrhundert entstehe, damals aber die mykenischen Paläste seit fünfhundert Jahren zerstört gewesen seien, also nicht als Vorbild gedient haben könnten. Dieser Schluß *e silentio* ist gefährlich, er rechnet nicht mit der Form griechischer Wohnhäuser der ältesten Zeit. Auch muß abgewartet werden, ob das Heraion von Olympia, dessen Datierung noch im Flusse ist, nicht doch ziemlich hoch hinauf datiert werden muß.

W. A. Müller, Nacktheit und Entblößung in der altorientalischen und älteren griechischen Kunst, B. G. Teubner 1906, berührt die Beziehung der Kleiderlosigkeit auch zur Magie und zum Totenkult. Nach dieser Seite werden seine Ausführungen ergänzt durch J. Heckenbach *De nuditate sacra*, s. oben S. 527.

Es folgen die Abhandlungen zum griechischen Ritus, die sich natürlich von denen zum Kultus nicht scharf trennen lassen. Die wichtigste ist das Buch von M. P. Nilsson, Griechische Feste von religiöser Bedeutung, mit Ausschluß der

attischen, B. G. Teubner 1906. Es füllt eine lange gefühlte Lücke in trefflicher Weise. Die Feste sind nach den einzelnen Göttern geordnet; die Feiern derselben Landschaft stellt man sich leicht aus dem topographischen Index zusammen. Die Vorzüge des Buches bestehen in der Zusammenfassung des weit zerstreuten, namentlich epigraphischen Materials, und in dem Bestreben, die Riten der einzelnen Feste in ihrem Wesen zu begreifen. Im Vorwort heißt es: „In der religionsgeschichtlichen Forschung steht die Untersuchung der Kulte jetzt mit Recht in dem Vordergrund; denn die junge Wissenschaft muß erst festen Boden unter den Füßen gewinnen, ehe sie die weit schwierigeren und durch frühere Lösungsversuche fast nur mehr verwirrten Probleme, die Mythen und Sagen stellen, in großem Stil angreift. Die Kultbräuche bieten die zuverlässigste Grundlage, um die Vorstufen der griechischen Religion zu erfassen." Dieses Erfassen geschieht unter Heranziehung zahlreicher ethnographischer Parallelen, die manchen sonderbaren Ritus erst in seiner ursprünglichen Bedeutung erkennen lassen: so wird — im Anschluß an A. Thomsen — in der Geißelung der spartanischen Epheben am Fest der Artemis Orthia der Schlag mit der Lebensrute gesehen. Von grundsätzlicher Bedeutung ist die Erkenntnis, daß solche Riten in ihrem Wesen vielfach mit dem Zauber (Fruchtbarkeits-, Abwehr-, Wetterzauber) identisch sind, daß sie ursprünglich für sich stehen und erst später von den Festen der großen Götter angezogen wurden — die Eiresione, der Maizweig z. B., findet sich an verschiedenen Orten in verschiedenen Kulten —, und daß unter diesen Festen solche von agrarischer Bedeutung stark überwiegen.

Eine Einzelheit griechischen Festbrauches schildert P. Bösch in einer hübschen Monographie (*Θεωρός*, Untersuchung zur Epangelie griechischer Feste, Berlin 1908) über das Institut der Festverkünder. Sakrale Begehungen von allgemeinerer Bedeutung, namentlich wenn sie mit Agonen verbunden waren, wurden in den anderen Poleis durch besondere Gesandte

(*θεωροί*) verkündet, die zur Teilnahme einluden. Die Bestallung und die Geschäftsführung dieser Theoroi vollzog sich in festen Formen, die hier zusammengestellt und erläutert werden. Dabei fallen einzelne Streiflichter auf die Entstehung und religiöse Bedeutung solcher Agone (S. 17 Zusammenhang mit der Epiphanie eines Gottes).

P. Stengel hat in dem Buch „Opferbräuche der Griechen", Teubner 1910, seine seit dreißig Jahren erschienenen Aufsätze zum Ritus der Opferhandlungen gesammelt. Die älteren sind neu bearbeitet, und man wird sie mit Nutzen neben des Verfassers „Griechischen Kultusaltertümern" benützen, deren letzte Auflage aus dem Jahre 1898 stammt. Wichtig sind diese Aufsätze namentlich für Opfersprache und Opferstoffe (Wasser, Blut, Wein[1], Gerste, Kuchen). — Die Dissertation von Th. Szymanski *Sacrificia Graecorum in bellis militaria*, Marburg 1908 ist eine nützliche Zusammenstellung der antiken Nachrichten über hellenische Kriegsopfer: vor dem Auszug, auf dem Marsch, vor und nach der Schlacht. Ein Anhang S. 72 ff. behandelt den Unterschied der *ἱερά* und *σφάγια*, dazu s. P. Stengel in diesem Archiv XIII 85 ff.

H. Schnabel, Kordax, Archäologische Studien zur Geschichte eines antiken Tanzes und zum Ursprung der griechischen Komödie, München 1910, geht uns hier nur im religionsgeschichtlichen Teile (S. 41 ff.) an. Paus. VI 22,1 bezeugt ein Heiligtum der Artemis Kordaka in Elis, der zu Ehren Kordax getanzt wurde. Daraus werden Schlüsse abgeleitet, die zu weit gehen (S. 62): der Kordax habe seinen Ursprung im Peloponnes, sei in Urzeiten als Fruchtbarkeitszauber geübt worden im Dienst der großen Naturgottheit Artemis; dann sei er von den Dorern übernommen, aber zu einer profanen Belustigung geworden, als Artemis aus der Fruchtbarkeitsgöttin zur Jungfrau wurde.

Da vielfach das Recht und seine Übungen aus der Religion und ihren Riten hervorgegangen ist, füge ich es an dieser

[1] Über Blut und Wein handelt auch Kircher, s. o. S. 527.

Stelle ein und beginne mit den Arbeiten von R. Hirzel. Sein Buch „Themis, Dike und Verwandtes, ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen“, Leipzig 1907, ist ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des Denkens über Recht und Gesetz. Die Religionsgeschichte gehen an die Bemerkungen zur Entwicklung der abstrakten Götter Themis (S. 1 ff.) und Dike (S. 56 ff.). Das Wort θέμις wird als „Rat“ gedeutet und daraus die Göttin als Beraterin des olympischen Zeus und als Orakelgöttin entwickelt; δίκη soll den Wurf oder Schlag bedeuten, der die streitenden Parteien trennt und somit die richterliche Entscheidung herbeiführt. So ist Dike zuerst die Göttin des Schiedsgerichtes. Später wird sie als Strafe und Rache gefaßt; sie wird zur unerbittlichen Erinys und nimmt ihren Sitz in der Unterwelt, im Gegensatz zu der Olympierin Themis. Von Einzelbemerkungen notiere ich die zum Stab als Symbol des Richters (S. 71 ff.) und über die Vorstellung vom Rechtsleben im Staate der Götter (S. 428 ff.). — Hirzels Aufsatz „Die Strafe der Steinigung“, Abh. Phil. hist. Kl. Sächs. Ges. der Wiss. XXVII 1909 S. 225 ff., sieht in der Steinigung eine Volksjustiz, die sich bei Griechen und Römern in bestimmten Formen vollzog; sie sei ursprünglich nur ein Verfahren, um unbeliebte Mitglieder der Gemeinde zur Flucht zu veranlassen, um sie aus der Gemeinde auszustoßen. Erst später wird sie zur Todesstrafe, die rechtlich und gelegentlich auch sakral als solche sanktioniert wird. Aus der Bedeutung des Ausstoßens entwickelt sich der Sinn der Abwehr des Übels. So kann die Steinigung Sühnbrauch und damit Bestandteil von Götterfesten werden. Ich kann diese Konstruktion nicht überall als sicher ansehen; möglich wäre es jedenfalls, daß Steinigung als Verjagung und Steinigung als Tötung von Anfang an nebeneinander gestanden hätten, oder daß sich die Verjagung als Abschwächung aus der Tötung entwickelt hätte. Das Argument (S. 244) „bezweckte man mit der Steinigung nur den Tod, so war es nicht gerade nötig, sie außerhalb der Stadt vorzunehmen“

zieht nicht: das geschieht, um nicht das Gebiet der Stadt mit dem ἄγος einer Tötung zu beflecken. — Auch Hirzels Talion, Philol. Suppl. XI S. 407 ff. bringt der Religionsgeschichte einiges: über die Talion als Grundsatz der Priestertheologie (S. 434), besonders der delphischen (S. 469), als Leitmotiv für das Ausmalen der Hadesstrafen und der Arten der Seelenwanderung (S. 472 ff.); sie wird praktisch ausgeübt selbst gegen unbelebte Werkzeuge (S. 420), vollzogen am Ort der Tat oder am Grabe des Ermordeten (S. 450 ff.), und als göttliche Vergeltung gefürchtet von der Wiederkehr bestimmter Tage (S. 461). — E. Leisi, Der Zeuge im attischen Recht, Frauenfeld 1908, interessiert wegen der Stellen über Zeugeneid (διωμοσία, ἐξωμοσία), über Schwurritus und Schwurgötter (S. 57 ff., 142 f.). — Einen weiteren Beitrag zur Geschichte des Eides gibt R. M. E. Meister, Eideshelfer im griechischen Recht, Diss. Leipz. 1908 (Rhein. Mus. LXIII 1908 S. 589 ff.); merkwürdig sind diejenigen Eideshelfer, „die den Eid der Partei verstärken ohne eigenes Wissen von dem Tatbestand, nur im Vertrauen auf den Charakter der Partei“ (S. 579). Man möchte vermuten, daß ursprünglich jemand als Eideshelfer dieser Art nur dann auftrat, wenn er Kultgenosse der Partei war, und darum des Schwörenden Achtung vor der unter dem Eid angerufenen Gottheit bescheinigen konnte und vielleicht bescheinigen mußte.

Auf dem Gebiete des Mythos[1] ist eine neue Gründung zu verzeichnen: die der „Mythologischen Bibliothek“, die von der „Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung“ herausgegeben wird. Welches die Ziele dieses Unternehmens sind, sagt uns das auf dem Umschlag abgedruckte Programm. Es sucht die Eigenart des Mythos durch eine weitgehende Vergleichung ohne zeitliche und örtliche Beschränkung zu erklären und die Vorstellungen aufzufinden, welchen die Urheber der mythischen

[1] Nicht zugegangen sind mir C. Rühl *De Graecis ventorum nominibus et fabulis quaestiones selectae,* Diss. Marburg 1909, und O. Höfer, *Mythologisch-Epigraphisches,* Progr. Dresden 1910.

Erzählungen in immer gleichartiger Wiederkehr Ausdruck verliehen haben. Man könnte sich über das großzügige Programm dieser Gesellschaft nur freuen, wenn es in dem Sinne durchgeführt würde, daß alle Arten von Vorstellungen, die mythische Gedanken und Erzählungen geschaffen haben, in gleicher Weise berücksichtigt würden. Aber die mir zugegangenen Hefte zeigen die einseitige Neigung, alles auf astrale Vorstellungen zurückzuführen. Auch die Art des Vergleichens erregt vielfach Bedenken; zufällige Ähnlichkeiten werden zu Identifizierungen benutzt, und wichtige Unähnlichkeiten übersehen; aus unsicheren Etymologien wird Wesensbedeutung erschlossen. Es ist eine neue Belebung der indogermanischen Sideralmythologie, die man wegen der Unsicherheit ihrer Ergebnisse für immer verlassen glaubte. Das zeigt gleich Band I Heft 1 der „Mythologischen Bibliothek“: E. Siecke, Drachenkämpfe, Untersuchungen zur indogermanischen Sagenkunde, Leipzig 1907. Alle mythischen Drachenkämpfe sind Mondmythen: der Mond ist eine Schlange, also der schlangengestaltige Asklepios ein Mondgott (S. 6) — die übliche chthonische Auffassung der Asklepiosschlange hätte wohl eine Widerlegung verdient. Zeus ist Mondgott (S. 28): „nur von einem Mondgott läßt sich ohne kraftlose und kindische Allegorie sagen, daß er stirbt und wiedergeboren wird.“ Dann sind also auch alle Vegetationsgötter Mondgötter. Von den Titanen sind einige Mondgötter, Apollo ist ursprünglich Mondgott, „der siegreiche Kampf mit der Drachin oder dem Drachen war wahrscheinlich Apollos Hauptheldentat, ehe er sich zum Sonnengott entwickelt hatte“ (S. 42), Perseus ist Mondgott, die Chimaira hat „drei Köpfe, eines Löwen, einer Ziege und einer Schlange: diese Bilder für den Mond treten dem gläubigen Beschauer etwa am 3., 10., 13. Tag nach dem Vollmond entgegen (Löwenkopf, Ziegenhorn, Schlangenleib!)“ (S. 48). Kadmos ist Mondgott (S. 54), Gatte einer Mondgöttin, „Vater anderer Mondheroinen, z. B. der Semele, welche in der Konjunktion (dem Coniugium mit

dem Sonnengotte) einen neuen Mondgott empfängt, oder der Agaue, welche ihrem Sohn Pentheus (d. h. sich selbst), wie wir das allmonatlich sehen, den Kopf abreißt; oder der Ino, welche unter dem Namen Leukothea (weiße Göttin) zur Meeresgöttin wird, was allen Seefahrern deutlich vor Augen tritt." Herakles, der Drachentöter, ist natürlich auch Mondgott. Eine Ergänzung der „Drachenkämpfe" ist Sieckes weiteres Werk „Hermes der Mondgott. Studien zur Aufhellung der Gestalt dieses Gottes", Mythologische Bibliothek II Heft 1 (1908), mit besonders erschienenen „Nachträgen", S. 99—118. Daß Hermes ursprünglich Mondgott war, beweist für Siecke u. a. der goldene Stab: „Hermes hat einen solchen Gegenstand, weil er in seiner schmalsten Form als ein solcher erscheint" (S. 62); „dem Gotte kommt bekanntlich ein (kreisrunder) Hut als Kopfbedeckung zu, der *πέτασος*, der m. E. eine Anspielung auf den Vollmond darstellt; daneben aber hat er auch oft einen Spitzhut, eine spitz zulaufende Kappe, den *πῖλος*, den Odysseus, der heroisierte Hermes trägt: man könnte dies, ohne sich lächerlich zu machen, auf die Form des Mondes bald vor oder nach dem Vollmond beziehen" (S. 72). Ein siderisch Ungeweihter würde zunächst glauben, daß Hermes als Götterbote den Botenhut trägt, und zwar in den beiden Formen, die so ein Hut zu haben pflegt. So läßt vieles, was Siecke astral deutet, auch eine andere Erklärung zu. Daß aus Vorgängen am Himmel Mythen entstanden sind, wird kein Einsichtiger leugnen. Nur sind sie nicht in solch weitgehendem Maße Faktoren des Mythos, wie das hier geglaubt wird, und die Schwierigkeiten, die sich einer gesicherten Mythendeutung entgegenstellen, sind größer, als es diese Bücher ahnen lassen; das hat K. Helm richtig in seiner Rezension der „Drachenkämpfe" betont, Hess. Blätter für Volkskunde VI 1907 S. 138 ff.

In verwandter Richtung bewegt sich J. Helmbold, Der Atlasmythus und Verwandtes, Gymn.-Progr. Mühlhausen i. E. 1906: er unterscheidet den homerischen Atlas, der eine mono-

dämonische, und den hesperischen Atlas, der eine dichodämonische Ausdeutung des Zodiakallichtphänomens erhält. — J. Menrad, Der Urmythus der Odyssee und seine dichterische Erneuerung: Des Sonnengottes Erdenfahrt, München 1910 bevorzugt die solare Auffassung: *'Οδυσσεύς* hängt mit *λυκ* „leuchten" zusammen, er ist apollinischer Jahres- oder Sonnengott. *Πηνελόπη*, zu *πῆνος* „Faden" gehörig, ist die Weberin, d. h. die Erde, die mit Hilfe der Sonne ihre Geschöpfe webt. Um diese beiden Hauptfiguren spinnt sich der Mythus (S. 42): „Der Sonnengott bricht mit seinen zwölf Genossen von der Himmelsburg auf, um zur Erde, der großen Weberin, die er sich als Braut erkoren und um die er freien will, zu gelangen." Und so fort.

Mit der astralen Auffassung des Odysseusmythos verbindet sich die Theorie des babylonischen Ursprungs bei C. Fries, Studien zur Odyssee, I Das Zagmukfest auf Scheria. Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft XV, Heft 2—4, Leipzig 1910. Der Aufenthalt des Odysseus auf Scheria (S. 2) „ist ein mythischer Vorgang, eine Kultlegende . . . es ist der Lichtgott, der Jahresheld, der junge Frühling, der den Sterblichen erscheint, von ihnen festlich eingeholt und mit gebührender Feierlichkeit in sein neues Reich eingesetzt wird. . . . Das große Ereignis, das von Babylon bis auf die Gegenwart überall, sei es als Zagmuk, Sakäen, Saturnalien, Lichtmeß oder Karnevalsfest ernst oder heiter von jung und alt begangen wurde und wird, bildet den Hintergrund unserer Dichtung". So werden alle Züge der Erzählung religiös ausgedeutet: die Landung des Odysseus auf Scheria ist die Epiphanie der Jahresgottheit, Odysseus schläft auf dem Baum wie Horus im Lotoskelch, Nausikaas Wäsche wird mit den Plynterien des Götterbildes gleich geschaut, ihr Ballspiel ist astraler Zauber, der das Hervortreten des Gottes bewirkt, und der einziehende Gott kommt auf der Prozessionsstraße, zunächst heimlich, wie auch Kultbilder heimlich zurückgebracht werden. Das Buch

enthält wertvolles Vergleichsmaterial aus Religion und Volkskunde vieler Stämme, so über Baden, Tanzen und Wettkämpfe in Beziehung zum Kult. Den Ergebnissen vermag ich nicht zu folgen, sie legen m. E. zu viel in das homerische Gedicht hinein und z. T. Anschauungen ganz anderer Kulturkreise. Die Berechtigung, ja Verpflichtung, Altgriechenland mit dem alten Orient zu vergleichen, ist nicht zu bestreiten. Aber ehe wir annehmen, daß griechischer Glaube und griechischer Ritus aus dem Orient übernommen ist, muß uns erst bewiesen werden, daß Verpflanzung, nicht bodenständiges Wachstum vorliegt.

Mit den heiklen Problemen der Mythenwanderung und Mythenverschiebung befaßt sich E. Neustadt *De Iove Cretico*, Diss. Berlin 1906. Behandelt werden die Sagen von den Nymphen, die das Zeusknäblein ernährten. Nach einer Version ist es von Adrastea und Ida auf Kreta genährt worden. Ida ist die phrygische Bergnymphe, Adrastea ist Lokalgottheit der gleichnamigen Stadt in Phrygien; später sind beide Gottheiten durch Gleichsetzung des phrygischen und des kretischen Ida nach Kreta übertragen worden. Auf Kreta heimisch ist eine andere Amme, Amaltheia, ursprünglich ein Dämon der Fruchtbarkeit, der entweder in Tiergestalt als Ziege oder anthropomorph gedacht wurde: diesem Dämon kommt das Horn der Amaltheia, die unerschöpfliche Wunderquelle der Fruchtbarkeit, mit Recht zu. Im Zusammenhang damit wird Ariadne besprochen, gleichfalls eine Göttin der Fruchtbarkeit, deren Kult nach Kreta von Naxos gekommen ist; der Meeressprung des Theseus wird mit Frühlingsfesten verglichen, bei denen der Genius der Fruchtbarkeit ins Wasser geworfen wird. Außer Amaltheia, die das Knäblein mit Milch nährt, wird auch eine Melissa erwähnt, die ihm Honig einflößt; die Spuren dieser bienengestaltigen Göttin werden bis in vorgriechische Zeit hinein verfolgt. Da der Verfasser überall die Tatsachen des Kultus und die Bedeutung der Riten mit beachtet, ist er zu

ansprechenden Ergebnissen gekommen. Die Dissertation ist eine Vorarbeit für ein größeres Werk über die göttliche Mutter und den göttlichen Sohn, dem man nach den hier vorgelegten Proben mit Spannung entgegensieht. — P. Friedländer, Herakles, sagengeschichtliche Untersuchungen (Philologische Untersuchungen, herausgeg. von A. Kießling und U. v. Wilamowitz-Möllendorff XIX 1907) sucht den Ursprung des Kultes in Tiryns: dort war Herakles ein Heros, der gegen alles Übel zu helfen vermochte, von dem man sich erzählte, daß er bei Lebzeiten selbst alles Übel niedergerungen hatte. In der Zeit der Kolonisation kommt seine Verehrung nach Rhodos, und hier wächst der Heros zum Gott. Von Rhodos wandert der Dienst des Gottes Herakles nach dem Mutterland und gewinnt dort allgemeine Verbreitung. Das Buch ist kühn und glänzend von einem geistreichen Menschen geschrieben, aber das Neue, was es bringen will, überzeugt nur auf kurze Zeit. Von einem Werk, das sich unter Useners Namen stellt, erhofft man Bleibendes. — J. Böhm *Symbolae ad Herculis historiam fabularem ex vasculis pictis petitae*, Diss. Königsberg 1909 behandelt die Entwicklung der bildlichen Darstellungen und der literarischen Form der Mythen von Herakles bei Pholos und im Kentaurenkampf, vom Zuge gegen Geryoneus und die Heraufholung des Kerberos. — B. Powell *Erichthonius and the three daughters of Cecrops, Cornell Studies in Classical Philology* XVII 1906 sieht in Erichthonios[1] einen alten Schlangengott. Die Schlange bedeutet das fruchtbare Prinzip; in ihrem Kult gab es einen Ritus (*ἀρρηφορία*, *ἐρσηφορία*), der Fruchtbarkeit bezweckte. In eine Cista wurden Bilder von Schlangen und Phalli gelegt: der Akt des Hineinlegens dieser Dinge in das runde Geflecht war ein Abbild der sexuellen Vereinigung, der Nachahmungszauber, der befruchtend auf den Acker wirken sollte. Ursprünglich waren zwei Mädchen bei diesem Ritus beteiligt: aus ihnen entstanden die Heroinen Aglauros und Pandrosos, später ist

[1] S. oben S. 550.

Herse als Eponyme der Hersephorie dazu erfunden worden. Die Deutung des Ritus erscheint mir beachtenswert, die Entwicklung der Götterfiguren nicht sicher; mehrfach vermutet der Verfasser hinter ihnen semitischen Einfluß in einer Weise, die mich nicht überzeugt hat. — O. Wolff, Polyneikes, ein Beitrag zur thebanischen Sage, Jahresber. Gymn. Chemnitz 1906 ist nur eine andere Redaktion des Artikels „Polyneikes“ in Roschers Lexikon, der von demselben Verfasser herrührt. — J. Vürtheim *De Aiacis origine cultu patria, accedunt commentationes tres: de Amazonibus, de Carneis, de Telegonia,* Leiden 1907, hat in dem Hauptstück — die drei Commentationes sind Abdrücke älterer Aufsätze aus der Mnemosyne — die Absicht, an einem Beispiel zu zeigen, was einzelne lokale Kulte[1] und Mythen für die Entstehung des Heldensangs beigetragen haben. Danach sind die beiden Aias des Epos ursprünglich nur einer gewesen, und zwar ein bei den Lokrern verehrter gigantenartiger Dämon. Dann sei Aias zum menschlichen Heros geworden, der sich außerhalb seiner Heimat zum großen Aias auswuchs: im Gegensatz zu ihm blieb der alte lokrische Dämon, von dem man wenig zu erzählen wußte, der kleine Aias. Aus diesem lokrischen Aias hat sich dann Teukros entwickelt, der als Bogenschütze neben den alten Lanzenkämpfer tritt. Auch die Nebenfiguren des Aiaskreises, Telamon und Oileus, werden behandelt und das Opfer der lokrischen Jungfrauen in Ilion erhält seine Deutung. Zum Beweis der alten dämonischen Natur des Aias geht Vürtheim von der Unverwundbarkeit aus, die ihm der Mythos beilegt. Aber daß dies ein ursprünglicher Zug sei, wird jetzt von O. Berthold, Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglaube der Griechen, Rel. gesch. Vers. Vorarb. XI 1 (1911) S. 6 ff. bestritten. Auch den Bedenken, die O. Gruppe, Berl. phil. Wochenschr. 1908, 687 f. gegen einige Folgerungen Vürtheims hat, dessen Arbeit er mit Recht beachtenswert nennt, kann ich mich nicht entziehen: für solche Untersuchungen

[1] S. dazu Pfister, oben S. 527.

ist unser mythographisches Material meist zu lückenhaft und zu vieldeutig. — W. A. Oldfather, Lokrika, sagengeschichtliche Untersuchungen, Diss. München 1908 (Philol. XLVII 1908 S. 411 ff.) behandelt einige Fragen der Stammesmythen der Lokrer: ihr Heros Medon ist ursprünglich an vielen Orten Mittelgriechenlands verehrt worden; der lokrische Träger dieses Namens hatte Beziehungen zu Südthessalien, war in lokaler Sage und Dichtung verherrlicht und wurde erst spät in die trojanischen Sagen eingeflochten. Von den Exkursen gibt S. 469 das Material über den Hermeskult bei den Lokrern. — Im Philol. XLIX 1910 S. 114 ff. weist derselbe Verfasser auf neue „Funde aus Lokri“ hin, namentlich auf die Votivpinakes aus Lokroi Epizephyrioi, die auf einen Persephonekult mit mystischem Einschlag schließen lassen; es finden sich mythologische Szenen, die wohl auf die Hoffnung einer Wiedergeburt zu deuten sind.

O. Mößner, Die Mythologie in der dorischen und altattischen Komödie, Diss. Erlangen 1907 kommt hier nur als Materialsammlung in Betracht; die Ergebnisse (S. 154 ff.) betreffen mehr die Technik der Komödie. — Einen Mythus, der sich an eine historische Person angeschlossen hat, behandelt H. Leßmann, Die Kyrossage in Europa, Jahresber. über die Städt. Realsch. Charlottenburg 1906. Er gibt eine Analyse der Sage von der Jugend des Kyros (Verfolgung um einer Weissagung willen, Verfolgung durch Aussetzung, Rettung durch Tieramme und menschliche Pflegeeltern) und sammelt die europäischen Sagen, die aus verwandten Zügen kombiniert sind. — F. Bertram, Die Timonlegende, eine Entwicklungsgeschichte des Misanthropentypus in der antiken Literatur, Diss. Heidelberg 1906, ist instruktiv für die Legendenbildung auch auf religiösem Gebiete: man erkennt, wie aus einem festen historischen Kern (aus Timon, dem Hasser der *ἄνδρες πονηροί*) durch allmähliche Ausweitung (auf Timon, den Hasser aller Menschen) ein Typus geschaffen wird, an den sich dann die

verschiedenen Anekdoten ankristallisieren, die schon vorher ohne einen benannten Helden im Volk umliefen.

Die Mysterien behandelt zusammenfassend K. H. E. de Jong, Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung, Leiden 1909. Nach einer Schilderung des vermutlichen Gehaltes des eleusinischen Geheimkultes, der Mysterien der Isis (hauptsächlich nach Apuleius) und des Mithras (hauptsächlich nach Cumont) wird gezeigt, daß die Mysterien in Ritus und Absicht im wesentlichen mit der Magie stimmen: sie fordern Enthaltsamkeit aller Art, eine besondere Tracht für die Teilnehmer, sie arbeiten mit Opfern und Sprüchen zur Anlockung der Götter und veranlassen diese zu bestimmten, dem Menschen nützlichen Dingen: Gewährung von Ernte- und Kindersegen, Verleihung von Heil im Diesseits und Jenseits (dies wie in den christlichen Mysterien, S. 181 ff.). Ursprünglich sind die Mysterien nur eine Art offizieller Magie, später tritt der magische Charakter meist zurück (S. 198). S. 203 ff. sind im wesentlichen ein Kommentar zu Apuleius' Mystenbekenntnis, Metam. XI 23: *accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia elementa vectus remeavi: nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proximo.* Die hier geschilderten Vorgänge werden mit sehr umfangreichem ethnographischem und psychologischem Material als Visionen erklärt, welche die Mysten in der Ekstase zu haben glauben. Aber es läßt sich nicht beweisen, daß diese Dinge nicht dem Mysten durch ein *δρώμενον* leibhaftig zur Schau gestellt wurden. — A. Jacoby, Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum, Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart III 12, Tübingen 1910, gibt eine knappe Darstellung des Wesens der Mysterien; S. 28 beginnt ein kleines Textbuch, das wichtige, auf die Mysterien namentlich der Isis, der großen Mutter, des Hermes bezügliche, z. T. entlegene Texte in deutscher Übersetzung gibt.

Zu den Eleusinischen Mysterien notiere ich D. Philios *Ἐλευσίς, Μυστήρια, ἐρείπια καὶ μουσεῖον αὐτῆς*, Athen 1906, die zweite Auflage eines für weitere Kreise bestimmten Führers. — O. Kern, Eleusinische Beiträge, Hallenser Universitätsschrift (betr. Preisaufgaben) 1909 knüpft zunächst an Dieterichs Gedanken an (Archiv XI 163 ff.), daß die *δρώμενα* von Eleusis das attische Drama beeinflußt haben: er vermutet solchen Einfluß in des Aischylos *Ψυχαγωγοί* und *Ἐλευσίνιοι* und hält ihn in den *Κήρυκες* für möglich. Sodann veröffentlicht er einige Gefäße mit Darstellungen aus dem bakchischen Kreis; der Stelle wert ist Szene *a* (S. 18), der Umzug des von einem Sakralbeamten dargestellten Dionysos, und *h*: eine nackte Frau, die über den Kopf eines nackten Knaben eine Schale auszugießen scheint, vielleicht eine Art dionysischer Taufe. — H. Diels *Arcana Cerealia (Miscellanea di Archeologia di Storia e di Filologia dedicata al Prof. A. Salinas)* erklärt, gestützt auf die richtige Deutung der Erzählung von Demeter und Baubo (Clem. Alex. Protr. II) und zweier in Priene gefundenen Statuetten (nackte weibliche Gestalten ohne Oberkörper, deren Unterleib als Haupt gestaltet ist) die Baubo als Personifikation des Fruchtbarkeit spendenden und deshalb dem primitiven Menschen bedeutsamen *pudendum muliebre*: ursprünglich ist es selbständig verehrt, später in den Kult der früchtebringenden Mutter Erde aufgenommen worden. — Eine neue Darstellung der Mystenweihe, speziell der Initiation des Herakles in Eleusis, bringt G. E. Rizzo *Il sarcofago di Torre nova*, Röm. Mitt. XXV 1910 S. 89 ff., mit Nachträgen von F. Hauser, ebenda S. 273 ff. — Über die literarischen Schicksale des mit den Mysterien zusammenhängenden Mythos vom Raub der Kore handelt L. Malten, Ein alexandrinisches Gedicht vom Raub der Kore, Herm. XLV 1910 S. 506 ff. Auch möchte ich an dieser Stelle den wichtigen Aufsatz von W. Capelle erwähnen: Altgriechische Askese, Neue Jahrb. XXV 1910 S. 681 ff. Er zeigt richtig, daß Askese erst von dem Augenblick an möglich ist, wo Seele und Leib,

Diesseits und Jenseits als Gegensätze empfunden werden, wo man den Leib im Diesseits kasteit, um die Seele für das Jenseits unbefleckt zu erhalten. Diese religiös-mystische Richtung findet sich namentlich in orphisch-pythagoreischen und platonischen Kreisen; zu ihr tritt später unter den Kynikern und Stoikern eine ethisch-voluntaristische Askese.

Die mystischen Neigungen der späteren Zeit werden analysiert von R. Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen, Teubner 1910. Unter hellenistischen sind die Religionen verstanden, in denen sich orientalische und griechische Elemente mischen. Das Orientalische daran ist der Glaube, daß die Götter als Menschen gestorben und als Götter auferstanden sind: wenn wir sie in uns aufnehmen, gewinnen wir damit die Gewißheit eigener Göttlichkeit. Das sind nicht mehr volkstümliche, das sind persönliche Mysterien: der Myste erlebt selbst, was der Gott erlebt hat, und wird dadurch selbst Gott. Für ihre Berechtigung berufen sich diese Religionen teils auf eine tradierte Uroffenbarung, teils auf eine fortwirkende unmittelbare Offenbarung des Gottes an seine Diener. Die Formen, in denen sich die Offenbarung vollzieht, sind verschieden: eine bräutliche Vereinigung oder ein Sterben und Wiedergeborenwerden. Der zum Gott Erhobene wird befreit von der Macht des Schicksals und der Sünde. Ein starker Einfluß dieser namentlich aus ägyptisch-griechischen Schriften belegbaren Anschauungen findet sich besonders im Gnostizismus und dann bei Paulus, wie sich an dessen Begriffsschatz zeigen läßt; nur aus diesen mystischen Anschauungen heraus verständlich sind seine gegensätzlichen Begriffe *ψυχή* (die Seele des gewöhnlichen Menschen) und *πνεῦμα* (die Seele des erhöhten Menschen). Genauer auf diese gedankenschwere Schrift einzugehen versage ich mir, da Gnosis und paulinisches Christentum jenseits der Grenzen meines Berichtes liegen. Nur das sei bemerkt, daß in den wertvollen Exkursen noch vieles von allgemeinerem Interesse

steht. Namentlich versteht es Reitzenstein, aus der Geschichte des Wortes die des Begriffes abzulesen. Ich verweise dafür auf die Untersuchungen zu *στρατιῶται θεοῦ*, *κάτοχοι*, *δέσμιοι*, *πίστις*, *δικαιοῦσθαι reformari*, *γνῶσις ἀγνωσία*, *λόγος νοῦς*. Methodologisch wichtig ist der Satz S. 83, daß man nicht an eine Beeinflussung des Heidentums durch das Christentum da denken darf, wo dieselbe christliche Vorstellung in mehreren heidnischen Religionskreisen erscheint. Gut sagt P. Wendland, Gött. Gel. Anz. 1910 S. 654: „Die Forschung wird einige Zeit damit zu tun haben, die bedeutenden Ergebnisse des gedankenreichen Reitzensteinschen Buches zu verarbeiten und zu seinen weiten Gesichtspunkten, anregenden Fragestellungen und Kombinationen Stellung zu nehmen."

Eine eigenartige Gattung der Mystik ist die Zahlenmystik. In unermüdlicher Arbeit sucht W. H. Roscher das Tatsächliche, was wir über sie wissen können, zu erarbeiten. Ich nenne nur die beiden Abhandlungen, die am meisten sich mit der Religionsgeschichte berühren: Enneadische Studien, Versuch einer Geschichte der Neunzahl bei den Griechen, mit besonderer Berücksichtigung des älteren Epos, der Philosophen und Ärzte, Abh. phil. hist. Kl. sächs. Ges. der Wiss. XXVI 1907 S. 1 ff., und: Die Tessarakontaden und Tessarakontadenlehren der Griechen und anderer Völker, ein Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik, sowie zur Geschichte der Medizin, Ber. Phil. hist. Kl. sächs. Ges. der Wiss. LXI 1909 S. 21 ff. Wir lernen, wie die Neunzahl in den homerischen Gedichten eine gewisse rituelle Bedeutung erlangt, die nach Roscher aus einer Berechnung des Monats zu drei Wochen von neun Tagen hergeleitet ist; wir sehen weiter, wie auch der orphischen Theologie die Neunzahl heilig wird. Die Bedeutung der Vierzig entwickelt sich an den 40 Tagen Unreinheit der Wöchnerin, wird von da übertragen auf den Tod, der gleichfalls eine Verunreinigung von 40 Tagen hervorruft, und wird zu einer allgemeinen Frist für kultische Reinheits-

vorschriften. Dieselbe Frist findet sich bei den Semiten, braucht aber nicht von dorther übernommen zu sein, sondern kann sich aus gegebenen Verhältnissen in Griechenland parallel entwickelt haben.

Mit Zahlenmystik rechnet auch A. Ludwich, Homerischer Hymnenbau, Leipzig 1908, ein Buch, das kein Philologe ohne reiche Belehrung lesen wird. Für seine Zahlentheorie, die uns hier am meisten interessiert, geht Ludwich aus von dem Hymnos auf Hermes, der zu Anfang erzählt, wie Maia im zehnten Monat der Schwangerschaft am vierten Tage ihren Sohn gebiert. 'Die beiden Zahlen, die der Dichter selbst gleich im Proömium als bedeutungsvoll für Hermes hervorhebt, hat er auch zum formalen Aufbau seines Lobgesangs auf das Götterkind benutzt . . die maßgebende Tradition unserer Handschriften gibt dem Hymnus 580 Hexameter: es ist folglich sowohl in zehnzeilige als auch in vierzeilige Perikopen teilbar' (S. 35f.). In dieser Weise wird auch für andere griechische Hymnen eine heilige Zahl als Fundament des Aufbaus angenommen, so für den homerischen Apollonhymnos 7×3 oder für des Kallimachos Apollonhymnos 7×4. Doch wird man an der Gültigkeit dieses Prinzipes für den Bau griechischer Hymnen irre, wenn man sieht, daß in orphischen Kreisen die Zahlenspekulation besonders beliebt war, und daß die orphischen Hymnen sie nicht berücksichtigen. So war dort die Sieben dem Apollo heilig (Lyd. de mens. p. 33, 11 W), aber der orphische Apollonhymnus (XXXIV Abel) hat 27, nicht 28 Verse. Man wird also auch da, wo die Zahl der Verse das Vielfache einer heiligen Zahl ist, mit dem Zufall zu rechnen haben.

In diesen Zusammenhang sei auch W. Schultz eingegliedert, Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise, I. Teil: die Rätselüberlieferung, Myth. Biblioth. III 1, Leipzig 1909. Die bei den griechischen Autoren überlieferten Rätsel werden gesammelt, es wird, da der Begriff des *αἴνιγμα* sehr weit gefaßt ist, die stattliche Zahl 373 erreicht. Darunter sind auch Zaubersprüche,

deren Deutung nicht immer Beifall weckt. S. 81 ff. stehen die bekannten Ephesia grammata *Αἴσια Δαμναμενευς Τετραξ Αιξ Ἄσκι Κατασκι*. Das soll heißen: 'Heil (fügt der) Bezwinger (auf der) Erde (in der) Vierheit (durch) Licht (und) Schatten.' Dabei wird S. 87 zu *Δαμναμενεύς* gesagt: 'das Wort ist *δαμνεμενευς* zu emendieren und setzt sich zusammen aus *δαμ NEMEN ευς*, worin *NEMEN* dem symmetrischen Kern der Inschrift zugehört.' Ich halte uns nicht für berechtigt, einen solchen Kern zu postulieren und darum von der guten Überlieferung abzugehn. Auch fragt es sich, ob man an jener Formel überhaupt eine einheitliche Erklärung aus dem Griechischen wagen darf: die Lösung, die Schultz gibt, ist nicht gerade ermutigend. Überhaupt wird vielfach hinter den Texten zu viel gesucht. So S. 108 *ἶσόν τοι κυάμους τε φαγεῖν κεφαλάς τε τοκήων*: das soll auf einem Isopsephon[1] *κεφαλαὶ τοκέων* = 144, *κυάμων φεῖδευ* = 144 beruhen. Da verlangt man doch die gleichwertigen Worte auch im Vers zu finden. Ich glaube immer noch, daß *ἶσον* bedeutet: 'es ist ein gleich schweres Vergehen' (Frühlingsfest der Insel Malta S. 41). Dann ist das aber gar kein Rätsel. Gerade der Zahlenmystik — darum stelle ich das Buch hierher — ist Schultz besonders ergeben (s. das Verzeichnis seiner Schriften S. XIV), und auch in diesem Heft der mythologischen Bibliothek stößt man auf Monddeutungen.[2] Gut ist der Gedanke von Schultz, daß solche Rätsel mitunter den Niederschlag mythologischer Vorstellungen enthalten können. Das im einzelnen an den erhaltenen Texten nachzuweisen hat er einem zweiten, noch nicht erschienenen Teile, den 'Erläuterungen zur Rätselüberlieferung' vorbehalten.

Bei Gelegenheit der Mysterien wurde bereits das Verhältnis der griechischen zu fremden Religionen betont. Ehe ich die Arbeiten nenne, die dies Verhältnis eingehend behandeln, sei ein Wort über die der griechischen verwandte makedo-

1) S. oben S. 538. 2) S. oben S. 562.

nische Religion gesagt, von der wir jetzt etwas mehr wissen, dank O. Hoffmann, Die Makedonen, ihre Sprache und ihr Volkstum, Göttingen 1906 S. 92 ff. Große, den Makedonen eigentümliche Kulte werden uns zwar nicht bezeugt, dagegen einige Dämonen zweiten Ranges: Darron (gleich griech. Θάρσων), ein Dämon der Genesung, der guten Mut bringt; Arantides (zu ἀρά), weibliche Fluch- und Rachegeister; Eudalagines (*Εὐθαλγῖνες*), die 'Holdbezaubernden'.

Im Vordergrund bei der Behandlung fremder Religionen steht immer noch das Problem der Übernahme semitischer Kulte in die ältere griechische Religion[1], dessen Lösungen vielfach den Boden der Tatsachen verlassen und sich in luftigen Hypothesen verlieren. J. Haury, Über die Herkunft der Kabiren und über Einwanderungen aus Palästina nach Böotien, München 1908, sucht die Wurzeln griechischer Orts- und Götternamen nicht nur im Semitischen, sondern auch im Ägyptischen. Für die Kabiren wird statt der alten Bedeutung 'die Großen' eine neue semitische[2] gefunden, wonach sie 'die Genossen' sind. Sie werden im böotischen Anthedon verehrt; da dieser Name auch in Südpalästina vorkommt, so ist er semitisch; folglich haben ähnlich auslautende Ortsnamen wie Aspledon denselben Ursprung. Kadmeia, Chaironeia, Athena sind semitisch; Theben, Damatra (Hathor), Orion (Horos), Apollon Ptoos (Ptâh) sind ägyptisch: sie kamen nach Hellas, als Philister und Kretim dort unter dem Namen Pelasger einwanderten. Mit solchen, durch zufällige Ähnlichkeiten des Klanges ausgelösten Einfällen wird die religionsgeschichtliche Forschung nicht gefördert. Schwerer wiegt schon eine andere Behandlung der Kabirenfrage: R. Pettazzoni *Le origini dei Kabiri nelle isole*

[1] S. oben S. 525, 535, 564, 567.

[2] W. Wackernagel *Kuhns Zeitschr.* XLI 1907 S. 316 bekämpft die Herleitung aus dem semitischen Plural *Kabirim* mit sehr erwägenswerten Gründen. Er weist darauf hin, daß es ursprünglich nur einen Kabeiros gegeben hat, und daß im Semitischen Kabirim als Göttername nicht nachweisbar ist.

del mar tracio, R. Accad. dei Lincei, Ser. 3ᵃ, *Classe di scienze morali* XII 1908 S. 635 ff. Sie kommt zu folgendem Ergebnis: In uralter Zeit ist von Thrazien aus auf die Inseln Thasos, Samothrake, Imbros, Lemnos eine primitive Religion übertragen worden, deren Götter ein männliches und ein weibliches Wesen mit entsprechendem männlichen und weiblichen Gefolge waren (Dionysos-Sabazios und die Satyrn, Bendis-Hekate und die Mänaden). Phönizische Schiffer brachten dann auf einige dieser Inseln ihren Kult der Kabiren, der 'großen Götter': es waren ihrer sieben, die einem achten, Ešmun, dienten. Von den Eingeborenen wurden die Dienenden mit jenem Gefolge, Ešmun mit Dionysos identifiziert; dabei erhielt Dionysos den Beinamen des Ešmun, Kadmilos; der Name Kabir wurde auf die einheimische Göttin übertragen (*Καβειρώ*). Dann bringt eine hellenische Einwanderung nach Samothrake den eleusinischen Kult von Demeter, Kore, Hades: dieser Dreiheit wird Kadmilos zugesellt, und die so entstandene Kultgruppe heißt nun entweder mit dem Fremdwort *Κάβειροι* oder griechisch *μεγάλοι θεοί*. Allmählich sinkt die erste Bezeichnung zum Namen der dienenden Gottheiten hinab: das ist die letzte Etappe. — Wer immer sich mit den hier behandelten schwierigen Problemen abgibt, muß sich mit Pettazzoni auseinandersetzen. Schon die Grundfrage, die nach dem semitischen Ursprung der Kabiren, ist noch strittig[1]; Kap. III *I kabiri fenici* entzieht sich meiner Beurteilung, da ich von semitischer Religion nicht genug verstehe. Darum urteile ich auch nicht abschließend über eine zweite Arbeit desselben Verfassers: R. Pettazzoni *Philoktetes-Hephaistos, Riv. di filol. e d' istr. class.* XXXVII 1909 S. 170 ff., welche in derselben Weise sich mit den Kulten von Lemnos befaßt: Philoktet und Hephaistos sind verschiedene Formen einer nicht griechischen Gottheit[2], denn Philoktet hat zum Gott

[1] S. oben S. 575 Anm. 2.

[2] Die Identität der beiden hatte schon Fr. Marx behauptet, *Neue Jahrb.* 1904, XIII 673 ff.

der Esse nahe mythologische Beziehungen: ein Sohn des Hephäst heilt den Philoktet, Philoktet und Hephaistos hinken, beide tragen den Pilos. Zu Grunde liegt ein prähellenischer Gott, den die Phönizier mit Ešmun-Kadmilos geglichen haben; im Namen Kadm(il)os steckt ein semitisches Wort für Gold, *Philoktetes è Hephaistos ed è Kadm(il)os in realtà 'amante degli averi'*. Auch hier erkennt man, wo der Verfasser mit griechischen Dingen arbeitet, einen belesenen, scharfsinnigen Menschen, der weit auseinander liegende Notizen geschickt zu kombinieren weiß, aber auch diesen Kombinationen mitunter mehr Festigkeit zutraut, als sie tatsächlich besitzen.

G. Radet *Cybébé, Étude sur les transformations plastiques d' un type divin*, Bordeaux 1909 zeigt, daß Wandlung der Form eines Götterbildes meist auch Wandlung der Vorstellung vom Gotte ist. Kybebe ist die große Göttin von Sardes; zunächst ist sie vermutlich anikonisch, als Steinfetisch verehrt worden. Unter den ikonischen Darstellungen ist die wichtigste der bekannte Typus der πoτνία θηρῶν: dessen Monumente, deren Fundorte zugleich für die Verbreitung des Kultes sprechen, werden gesammelt. Später verschmilzt sie erst mit der Anaïtis der Perser, dann mit der Artemis der Griechen; eine noch spätere Zeit faßt sie als Kore und gibt ihr unter dem Einfluß einer archaistischen Strömung den Typus eines uralten Xoanons.

Nur in einzelnen Teilen berührt die antike Religion das Buch von J. G. Frazer *Adonis Attis Osiris, Studies in the History of Oriental Religion*, London 1906, 2. Aufl. 1907[1]. Es soll Band IV einer neuen Ausgabe des rasch bekannt gewordenen *Golden Bough* sein, die auf fünf Bände berechnet ist. Von der französischen Übersetzung der ersten Auflage durch R. Stiebel und J. Toutain ist in der Berichtperiode der zweite Band erschienen: *Les meurtres rituels. Les périls et les transmigrations de l'âme*, Paris 1908.

[1] S. *Archiv* XIII 365.

Das Bekanntwerden der von Frazer behandelten orientalischen Vegetationsgottheiten ist im wesentlichen ein Symptom des Hellenismus. Ich füge der Betrachtung fremder Kulte in hellenistischer Zeit gleich zu, was über die griechische Religion der Zeit nach Alexander gesagt worden ist. Fr. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, Preisschrift der Fürstl. Jablonowskischen Gesellschaft XXXVIII, Teubner 1909, ist eine wichtige Ergänzung zu E. Ziebarth, Das griechische Vereinswesen (1896), namentlich für die Wirksamkeit dieser Vereine, die ja gerade für die hellenistische Zeit charakteristisch sind, und ihre Stellung zum Kultus. Für eine Reihe kultischer Ausdrücke findet man hier das epigraphische und Papyrusmaterial (S. 33 *θίασος*, *συνθύται*, *μύσται*[1], *βουκόλοι*); S. 57 ff. steht eine Liste der von Göttern abgeleiteten Vereinsnamen (*'Αδωνιασταί* usw.). Die in den Kultvereinen verehrten werden in Kap. II aufgezählt; bedeutungsvoll ist das Eindringen der fremden Numina (S. 214 ff.). Von S. 246 ab wird die Art des Kultus in diesen Vereinen besprochen; zu den eigentlichen Götterfesten treten die Gedenktage berühmter Männer, die *γενέθλια*[2]. Der Kultus vollzieht sich mit Opfern, Gebeten und Festmahl, mit Trinkgelagen[3], Prozessionen, Predigten und Mysteriendrama. Von Einzelheiten beachte man das Vorkommen von Trägern der heiligen Symbole (S. 395), die Fürsorge für die Verstorbenen (S. 503), und die Analogien christlicher Organisationen (S. 534).

In durchdachter, feinsinniger Weise schildert J. Kaerst, Geschichte des hellenistischen Zeitalters II 1 (Teubner 1909) S. 202 ff. auch die Religion. Sie gilt damals nicht mehr für die ganze Polis, sondern für das Individuum; die Götter werden

---

[1] Viele dieser Vereine sind Mystenvereine und in Kleinasien daheim. Daß die orphischen Hymnen manche Beziehungen zu Kleinasien haben, wird damit zusammenhängen; s. O. Kern im *Genethliakon* für C. Robert, Halle 1910. [2] S. W. Schmidt Geburtstag, oben S. 527.
[3] Hier stehen wertvolle Ergänzungen zu Kirchers Arbeit, oben S. 527.

dem Denken des einzelnen durch fortschreitende Anthropomorphisierung und Rationalisierung angepaßt. Der Glaube an die Tyche kommt auf, der Herrscherkult entwickelt sich (über dessen Grundlagen ein wichtiger Exkurs S. 374 ff.), und die Menschenapotheose zieht den Euhemerismus nach sich: was über ihn gesagt wird, kann man mit Nutzen auch neben F. Jacobys guter Darstellung in Pauly-Wissowas Realencyclopaedie VI 952 ff. lesen. Das Vereinsleben wird in seiner Bedeutung von Kaerst voll gewürdigt, ebenso der philosophische, pantheistisch-ästhetische Einschlag in den damaligen Gottesvorstellungen. Bei dem Hervortreten des Asklepios Soter, der chthonischen Gottheiten, der fremden Götter und der Mysteriendienste hätte man gern etwas mehr den Grund all dieser Erscheinungen betont gesehen: die Zunahme des Glaubens an ein Jenseits und des individuellen Erlösungsbedürfnisses. Unter den synkretistischen Gottesdiensten ist damals der wichtigste der von Ptolemaeus Soter geschaffene Kult des Sarapis: Kaerst lehnt die Etymologie aus dem ägyptischen und die Herleitung des Kultes aus Babylon ab. Ganz anders stellt sich dazu J. Lévy *Sarapis, Revue de l'hist. des rel.* LX 1909, 285 ff., LXI 1910, 162 ff.: er vindiziert dem Gott rein ägyptischen Ursprung und erklärt die antiken Berichte von der Herkunft des Gottes aus Sinope, die man meist aus der Tempellegende des Sarapeions abzuleiten pflegt, als Schwindel des Apion.[1]

Der neugeschaffene Sarapis ist sehr bald an Stelle des Osiris Gatte der Isis geworden, und dieses Götterpaar hat von Ägypten aus seinen Zug durch die griechische Welt gehalten. Die Inschriften, die dieses Kultus Wanderungen und Wand-

[1] Über den Ursprung des Sarapis haben in der letzten Zeit außerdem gehandelt C. F. Lehmann-Haupt bei Roscher (s. o. S. 525), E. Schmidt (s. o. S. 527), E. Petersen *Archiv* XIII 47 ff., W. Otto (s. u. S. 580). Nach meiner Auffassung hat Ptolemaeus den Unterweltsgott von Sinope mit dem Osiris-Apis der Ägypter kombinieren wollen; daß der neue Gott mit dem babylonischen Šar-apsî mehr als den Gleichklang im Namen gemein hat, ist mir trotz Lehmann-Haupt nicht sicher.

lungen bezeugen, hat A. Rusch gesammelt: *De Serapide et Iside in Graecia cultis*, Diss. Berlin 1906. Daß er zu klaren Ergebnissen kommt, verdankt er der geschickt angelegten Disposition, welche die Inschriften nach Orten getrennt behandelt, im eigentlichen Hellas, auf den Inseln, in Kleinasien. S. 77 ff. werden die Resultate übersichtlich zusammengestellt. Es ist eine Vorarbeit für das dringend notwendige Werk, das alle Urkunden des antiken Isiskultes umfaßt.

W. Otto-Greifswald hat den zweiten Band seines Werkes 'Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten' erscheinen lassen (Teubner 1908).[1] Auch dieser Teil ist reich an wichtigen Bemerkungen; wenn z. B. die Ausgaben für den Gottesdienst zusammengestellt werden, so fällt dadurch Licht auf die Art des Kultus (Kap. V). S. 213 ff. handeln von der Beziehung der ägyptischen Priester zur religiösen Literatur: Otto verhält sich gegen die Annahme, die von Reitzenstein vertreten wird, daß sie an den theologischen, astrologischen und magischen Schriften späterer Zeit und griechischer Sprache stark beteiligt gewesen sind, ablehnend. Zusammenfassend behandelt S. 261 ff. die Religionspolitik der Ptolemäer und der römischen Kaiser. Auch hier wird die Erschaffung des Sarapis behandelt (S. 268, s. S. 214): Otto tritt für die Ableitung aus Osiris-Apis ein, der an einen griechischen Gott Sarapis angeglichen sei. Es folgen Bemerkungen über den Herrscherkult; die Politik der römischen Kaiser weicht von der ptolemäischen nur darin ab, daß die Juden, die früher keinerlei Bedrängnis erfahren haben, unter Gaius, Vespasian und Hadrian unfreundlich behandelt werden. — Zu diesem letzten Punkt erschienen zwei Monographien. A. Bludau, Juden und Judenverfolgungen im alten Alexandria, Münster i. W. 1906, interessiert durch die Nachrichten über die religiöse Organisation der Juden im hellenistischen Ägypten (S. 20 ff.). Trotz des Einflusses, den der Hellenismus auf sie gewann (S. 36 ff.), ist

[1] Zum ersten Bande s. *Archiv* VIII 495 ff.

ein schroffer Gegensatz zwischen Griechen und Juden bestehen geblieben, der sich in der jüdischen Polemik gegen allen Götzendienst zeigt (S. 49 ff.). Diese und andere Ursachen haben zu den fortwährenden Streitigkeiten geführt, in die selbst die Kaiser eingriffen, wie die erhaltenen Papyri lehren. Diese Dokumente hat neu geprüft U. Wilcken, Zum alexandrinischen Antisemitismus, Abh. Sächs. Ges. der Wiss. phil. hist. Kl. XXVII 1909 Nr. 23 (über die religiösen Gründe der Abneigung zwischen Griechen und Juden S. 784 ff.).

G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten, ein Beitrag zur Geschichte des Hellenismus in Ägypten, Leipz. hist. Abh. XVIII 1910 gibt ein Resumé auch über die Religion, die in dieser Stadt gepflegt wurde. Sie ist fast ganz griechisch; die wenigen ägyptischen Götter mußten sich — wie die fremden Numina in Rom — vor den Toren ansiedeln (S. 58). Im Vordergrund stehen die Kulte der Ptolemaeer, namentlich des Ktistes, des *Θεὸς μέγιστος Σωτήρ*. Daneben sind besonders andere Heilandskulte beliebt, der Dreieinheit *Ζεὺς Ἥλιος Σωτήρ* (S. 89), und der *θεοὶ Σωτῆρες*, wohl der Dioskuren (S. 94). Ein Heiland der Menschen ist ferner Asklepios (S. 91), ein auch sonst bekannter, ihn feiernder Hymnus ist in Ptolemaïs gefunden. Zu den Reinheitsvorschriften S. 54 f. ist Fehrle (oben S. 527) S. 156 f. heranzuziehen.

Wie mächtig schon damals die Heilandsidee war, zeigt auch H. Lietzmann, Der Weltheiland, eine Jenaer Rosenvorlesung mit Anmerkungen, Bonn 1909. Sie beabsichtigt, die Entwicklung der Heilandsidee innerhalb der antiken Welt darzustellen. Objekt von Vergils vierter Ekloge[1] soll ein Sohn des Asinius Pollio sein — dabei bemerkt Lietzmann im folgenden richtig, daß sonst die selige neue Zeit durch einen König aus göttlichem Geschlecht heraufgeführt wird, was damals allenfalls auf einen Sohn Oktavians passen konnte. Derartige Hoffnungen seien nach Alexander dem Großen und den Dia-

[1] S. oben S. 532.

dochen entstanden, die als *Σωτῆρες* verehrt wurden: als Ursprung dieses hellenistischen Herrscherkultes wird der orientalische Gottkönigsgedanke bezeichnet, der in Babylon und Ägypten nachgewiesen wird.[1] Auch den Juden war der Gedanke des königlichen Heilands geläufig: diese Vorstellung war es, welche die Jünger veranlaßte, in Jesus den Messias zu sehen. Als seine Religion ins Griechentum hinaustrat, verband sich der Messiasbegriff mit jener Soteridee.

Die Verbreitung der fremden religiösen Gedanken im römischen Kaiserreich ist nur eine Fortsetzung dessen, was unter den Diadochen begonnen hat, und kann daher nicht gut von der Betrachtung der auswärtigen Kulte des Hellenismus getrennt werden. Von Bedeutung sind hier vor anderen die Arbeiten von F. Cumont. Von seinen *Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1907, ist eine zweite wenig veränderte Auflage 1909 erschienen. Diese liegt jetzt auch in deutscher Übersetzung vor: Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum, von F. Cumont, autorisierte deutsche Ausgabe von G. Gehrich 1910. In klarer Darstellung faßt Cumont, der auf diesem Gebiete Kenner ist, seine Ansichten über das Eindringen der fremden Religionen in das römische Weltreich zusammen: in einzelnen Abschnitten werden Kybele und Attis, Serapis, Isis und Osiris, die Baalim und die Astarten, endlich der Mithraskult besprochen. Ein besonderes Kapitel ist der Astrologie[2] und der Magie gewidmet, die in ihrer Art, was man meist übersieht, auch religiöse Weltanschauungen gewesen sind. Das wichtigste Kapitel ist wohl das letzte, das lehrt, wie diese Religionen alle auf einen Monotheismus hinarbeiten, der von seinen Anhängern ein sittliches Leben fordert und ihnen dafür die Erlösung verheißt — ein wichtiger Beitrag zur Entstehung des Christentums. — Ein einzelnes Pro-

[1] Etwas anders Kaerst a. a. O. S. 376 f.

[2] Hierzu nehme man den schönen Aufsatz von F. Boll, Die Erforschung der antiken Astrologie, *Neue Jahrb.* 1908, XXI S. 103 ff.

blem aus diesem Gesamtkomplex hat Cumont behandelt in dem Aufsatz *La théologie solaire du paganisme romain, Mém. prés. par divers savants à l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* XII 2 (1909) S. 447 ff., der zeigt, daß der fast monotheistische Sonnenkult, die letzte große religiöse Erscheinung des Altertums, seinem Gedankeninhalt nach aus Babylon herrührt. Die Chaldäer haben zuerst die Sphäre der Sonne in das Zentrum des Planetensystems gestellt und dadurch den Helios zum Könige gemacht, der die Bewegung seiner Trabanten, der Wandelsterne lenkt. Da nun nach chaldäischem Glauben die Planeten das Schicksal der Menschen bestimmen, wird Helios, der über die Planeten waltet, zum obersten Herrn des Weltalls. Dieser Herrscher ist zugleich die höchste Vernunft, und daher wesenseins mit der vernünftigen Menschenseele. Die Seelen kommen herab von der Sonne und kehren, wenn der Leib stirbt, wieder dahin zurück. In Griechenland sind diese Anschauungen in der Stoa des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gepflegt, und, wie es scheint, von Poseidonios[1] zum System ausgebildet worden. Von da ab sind sie in der Philosophie bis zum vierten Jahrhundert n. Ch. erkennbar und üben Einfluß auf den Mithraskult, die chaldäischen Orakel, den Manichäismus und die vorderasiatischen Baalkulte, von denen auch der römische Kult des Sol invictus ein Ableger ist.[2] — Eine Ergänzung hierzu ist Cumonts Abhandlung *Le mysticisme astral dans l'antiquité, Bull. Ac. roy. de Belgique, Classe des lettres* 1909 S. 256 ff.: eine Analyse der Empfindungen, mit denen die Alten den Sternhimmel betrachtet haben: die Er-

---

[1] Nach Cumonts Ansicht kann das auch aus Ciceros *Somnium Scipionis* erschlossen werden, das auf Poseidonios aufbaue. Volkmann, Die Harmonie der Sphären in Ciceros Traum des Scipio, *Jahresberichte der Schles. Ges. für Vaterländ. Cultur* 85, Breslau 1908 kommt zu dem Ergebnis, daß Cicero hier vielmehr verschiedene philosophische Meinungen zusammengearbeitet habe, daß Poseidonios also nur für einzelne Teile als Quelle in Frage komme.

[2] S. meine Besprechung *Deutsche Lit. Zeit.* 1910 Sp. 3025 ff.

kenntnis der Ordnung am Himmel führt zur Annahme eines ordnenden göttlichen Prinzips, die Bewegung der Himmelskörper läßt sie als beseelte, vernunftbegabte Wesen erscheinen und führt zu jenem Schluß, daß die menschliche Seele ein Teil der göttlichen Vernunft ist. Man versucht nun bei Lebzeiten mit diesem göttlichen Prinzip sich zu vereinigen; das führt zu jenem astralen Mystizismus, der uns noch in Kaiser Julian entgegentritt. In diesem Zusammenhang nenne ich G. Mau, Die Religionsphilosophie Kaiser Julians in seinen Reden auf König Helios und die Göttermutter, mit einer Übersetzung der beiden Reden, Teubner 1907. Mau will an diesen beiden Reden das Verhältnis der beiden Elemente, aus denen Julians Religionsphilosophie besteht, nachweisen: der neuplatonischen Philosophie und der Mysterienreligionen. Klar zeigt sich auch hier die Fähigkeit des Neuplatonismus, sich mit religiösen Gedanken zu assimilieren, mit dem Mysterienglauben an Mithras-Helios und die große Mutter. Nicht überall ist das Mysteriengut sicher auszuscheiden; in der ersten Rede am leichtesten da, wo vom Verhältnis der Gottheit zur menschlichen Seele die Rede ist. So sagt Julian, daß die Seelen von Helios ausgehen und zu ihm zurückkehren (S. 16)[1], daß Helios sie schafft, erhält und erlöst (S. 86). In der zweiten Rede finden sich Beziehungen zur Mysterienreligion namentlich da, wo der Mythos von der Göttermutter und von Attis ausgedeutet wird (S. 101). Es wäre erfreulich, wenn einmal der ganze Nachlaß Julians in ähnlicher Weise ausgebeutet würde. Einige Bemerkungen dazu, namentlich von W. Asmus, finden sich in der zweiten Auflage von A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[2], die ich 1910 bei Teubner besorgt habe. Ich habe Dieterichs Schrift unverändert gelassen, nur S. 219—237 Nach-

---

[1] S. oben S. 583.

[2] Neuerdings ist unser Wissen vom Kult des Mithras dargestellt von G. Wolff, Über Mithrasdienst und Mithreen, *Abh. Kaiser Friedr. Gymn. zu Frankfurt a. M.* 1909.

träge zugefügt, die das enthalten, was über die Mithrasliturgie seit ihrem Erscheinen gedruckt und geschrieben ist[1], soweit ich es erreichen konnte und des Erwähnens wert fand. Bemerkt sei, daß Herbst 1911 die 'Kleinen Schriften' von Dieterich gesammelt erscheinen sollen; neu gebe ich dort zwei Aufsätze: zum Ritus der verhüllten Hände, und den 'Untergang der antiken Religion'. — Ein Stückchen Einfluß fremder Religion auf den Kaiserkult hat endlich F. Cumont dargestellt in der *Revue de l'hist. des rel.* LXII 1910 S. 119ff.: *L'aigle funéraire des Syriens et l'apothéose des empereurs.* Es ist ein ursprünglich syrischer Gedanke, wenn der Adler als Sonnenvogel kommt, die Seele des verstorbenen Kaisers abzuholen. — Die sehr beachtenswerten Reste des orientalischen Kultes, die sich zu Rom im Hain der Furrina gefunden haben, und zu denen sich noch manches sagen ließe, sind zuletzt geschildert von G. Nicole und G. Darier *Le Sanctuaire des Dieux Orientaux au Janicule,* Rom 1909.

Als Nachtrag zähle ich einige wichtigere Schriften auf, die von der Philosophie oder der Kunst her Beiträge zur Erkenntnis auch der griechischen Religion gegeben haben und in anderen Berichten nicht zur Sprache kommen.

Voran stehe M. Wundt[2], Geschichte der griechischen Ethik, I Entstehung der griechischen Ethik, Leipzig 1908. Wo gelegentlich ein systematischer Religionsphilosoph das Bemühen, das Werden der Religionen geschichtlich zu begreifen, gänzlich verurteilt, ist es freudig zu begrüßen, daß ein Vertreter der geschichtlichen Philosophie, der mit historischem Blick, mit philologischer Kritik und Belesenheit ausgerüstet ist, es unternimmt, in solchen Problemen mitzuarbeiten. Gerade in diesem

---

[1] Dabei habe ich die Vorschläge zur Textverbesserung übersehen, die W. Crönert gemacht hat, *Stud. zur Paläogr. und Papyruskunde* IV 1905 S. 18.

[2] Aus Wundts populär geschriebenem Büchlein 'Griechische Weltanschauung' (*Aus Natur und Geisteswelt* 329, Teubner 1910) gehören hierher S. 26 ff. (Gott).

ersten Band ist das besonders schwer, denn mit ihren äußersten Wurzeln haftet die Ethik in der Volksreligion, in deren Tiefe hinabzusteigen wir erst jetzt beginnen. Man versteht es wohl, wenn Wundt mit der Betrachtung der homerischen Religion, jener geläuterten Anschauung einer kulturell hochstehenden Kaste, beginnt: eine spätere Generation ist hoffentlich in der Lage, die Anfänge der Ethik aus einer primitiveren Schicht griechischen Glaubens zu entwickeln. So müßten, um nur ein Beispiel anzuführen, die späteren Verbote des Fleischgenusses in Beziehung gesetzt werden zu der uralten Tierverehrung. Und so viel sehen wir wohl klar, daß die Religion in dieser Unterschicht ziemlich gleichartig ist, und daß die Menschen von dem Aberglauben sich nur langsam befreien. So werden denn auch Ionier und Athener in ihren Grundanschauungen nicht so verschieden gewesen sein und sich nicht so divergent entwickelt haben, wie Wundt sie zeichnet.[1] Von Bedeutung sind, Einzelheiten abgerechnet[2], S. 118 ff. 'Die religiösen Bewegungen', namentlich die Bemerkungen über chthonische Kulte, über die dionysische Religion und die orphisch-pythagoreischen Sekten.

J. Adam *The Religious Teachers of Greece*, Edinburgh 1908, vereinigt eine Reihe von Vorlesungen, die das Verhältnis der Dichter und Philosophen von Homer bis Plato zur Religion schildern. Der Grundgedanke ist (S. 19): die Dichter beharren auf dem Boden des homerischen Anthropomorphismus, versuchen aber die gröberen Züge zurückzudrängen und zu vergeistigen, eine Bewegung, die in Sophokles ihren Höhepunkt erreicht. Die Philosophen dagegen werden durch ihre physikalischen Spekulationen mehr und mehr zur Ablehnung der homerischen Götterwelt getrieben, bis Anaxagoras den *Νοῦς*

---

[1] Ich stimme darin mit P. Wendland überein, auf dessen ausführliche Besprechung ich verweise, *Berl. philol. Wochenschr.* 1909 Sp. 1372 ff.

[2] Zum Enthusiasmus (S. 131) s. Dieterich *Mithraslit.* S. 97 ff.; die Dämpfe der Pythia (S. 133) sind Fabel, s. Fehrle (oben S. 527) S. 83.

als Weltschöpfer proklamiert. In den Dramen des Euripides treffen beide Strömungen zusammen, doch so, daß das destruktive Element der Aufklärung überwiegt. Von Sokrates ab hat die Philosophie allein Einfluß auf die Entwicklung religiöser Gedanken. — E. Schwartz hat der ersten Reihe seiner „Charakterköpfe aus der antiken Literatur" nun eine zweite folgen lassen (Teubner 1910), die hier und da auch die Religion streift. So wird fein bemerkt, wie Epikurs Lehre im letzten Grunde doch Religion ist (S. 43), und aufmerksam machen möchte ich auch auf die Schilderung dessen, was Paulus dem Griechentum — nicht der Weisheit, aber der Kultur und Sprache[1] der Griechen — verdankt (S. 119ff.).

Auch sonst sind zur antiken Literatur, die zur Religion in Beziehung steht, Abhandlungen erschienen. A. Tresp *Scriptorum de rebus sacris Atticis fragmenta*, Diss. Königsberg 1910, gibt eine Probe aus einem größeren Werk, das die attischen Sakralschriftsteller sammeln und erklären will. — C. Reinhardt *De Graecorum theologia capita duo*, Diss. Berlin 1910 behandelt philologisch die griechische Literatur, welche die homerische Götterwelt systematisiert und ausdeutet. Kap. I bespricht das Verhältnis der allegorischen Interpretationen Homers und die Bedeutung, die für diese Literatur Krates von Mallos gehabt hat; Kap. II redet über Anlage und Inhalt von Apollodoros *περὶ θεῶν*. Derartige fundamentale Vorarbeiten sind dankenswert: sie müssen geschaffen sein, ehe man beginnen kann, diese „theologische" Literatur für die Geschichte des religiösen Denkens zu verwerten. — Wie Reinhardt die konservative Allegorie, behandelt F. Wipprecht den zerstörenden Rationalismus: Zur Entwicklung der rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen II, Progr. Donaueschingen 1907/08, Tübingen 1908.[2] Er setzt mit Ephoros ein, der in seiner Kritik schwankt; an den olympischen Göttern

---

[1] S. Reitzenstein oben S. 571. [2] I war 1902 erschienen.

zweifelt er nicht, wohl aber an der Heldensage: hier und da sucht er auch schon zu erklären, wie die nach seiner Meinung falschen Züge entstanden sind. Theopomp ist vollständig gläubig und erfindet selbst Mythen im Stile Platos. Die Atthidenschreiber schalten frei mit dem überlieferten Material und ersetzen übernatürliche Züge, die sie zum Teil aus mißverstandenen Redensarten herleiten, durch glaubliche. Die Komödie gibt, zunächst in witziger Absicht, ähnliche rationalistische Deutungen, die später von den Rationalisten vom Fach ernsthaft und trocken weitergegeben werden. Als nächster Teil wird eine Abhandlung über die Stellung der Philosophie zur Mythendeutung verheißen.[1] — P. Vallette *De Oenomao Cynico* Paris 1908 gibt eine bequeme erläuternde Zusammenstellung der aus der *Γοήτων φώρα*, dieser rücksichtslosesten Bekämpfung des Mythenglaubens, erhaltenen Bruchstücke und damit einen Beitrag zu dieser für die Zersetzung der antiken Religion so charakteristischen Richtung. Doch hat sie den Wunderglauben niemals ganz überwunden; in seinem Werk „Hellenistische Wundererzählungen“ (Teubner 1906) untersucht R. Reitzenstein die Entstehung der literarischen Form, in der die novellistische und biographische Literatur des Altertums von getanen Wundern berichtet. Diese Form hat nach Reitzenstein einen nicht geringen Einfluß auf die Fassung der christlichen Wundererzählung ausgeübt, wie man sie in den Evangelien und Apostelakten, später auch in den Mönchsgeschichten findet. Als Beispiele dieses Übergangs werden zwei Hymnen der Thomasakten erläutert. Daß der Verfasser auch die uns anderen unbekannte ägyptische Literatur heranzieht, gibt dem Buche besondere Wichtigkeit.[2]

[1] A. Bates Hersmann *Studies in Greek Allegorical Interpretation*, Chicago 1906 kenne auch ich nur aus W. Nestles Besprechung *Berl. philol. Wochenschr.* 1907 Sp. 1391 f.: das kommt danach hauptsächlich für Plutarch in Betracht.

[2] S. mein Referat *Deutsche Lit. Zeit.* 1907 Sp. 1157 ff.; W. Otto oben S. 580.

Eine hübsch zu lesende Einführung in das Wesen der religiösen Kunst gibt E. A. Gardner *Religion and Art in Ancient Greece,* London und New York 1910. Sie hat sich an Holz- und Steinfetischen entwickelt, die man nach und nach mit menschlichen Gliedern versah; der Anthropomorphismus ist überhaupt die treibende Kraft, er erreicht seine höchste Blüte in den Idealgestalten des fünften Jahrhunderts. Dann beginnt der Individualismus auf die künstlerische Auffassung der Götter zu wirken[1]; besonders viele Abstraktionen schafft die hellenistische Zeit. Mit dem Abnehmen des Glaubens an die persönlichen Götter sinkt auch die Kunst: vielfach tritt an Stelle des Götterbildes das Symbol. — Ähnliche Fragen behandelt E. Reisch, Entstehung und Wandel griechischer Göttergestalten, Wien 1909. Mit Recht warnt er vor zu großer Schematisierung in der Entwicklung der Religion, die auch für Griechenland eine zeitliche Aufeinanderfolge von Fetischismus, Tierkult, Anthropomorphismus postuliert. Gardners Meinung, die auch ich teile, daß ein Teil der anthropomorphen Götterbilder aus Fetischen entwickelt ist — ich erinnere nur an das Bild des Dionysos Perikionios, Roscher Myth. Lex. I Sp. 1091, wo der Holzsäule eine Menschenlarve vorgebunden wurde — wird damit nicht umgeworfen. Werkzeuge sind wohl nicht deshalb verehrt worden, weil sie ein Gott nach Menschenart handhabte (S. 8), sondern weil sie ursprünglich selbst ein Gott waren (H. Usener, Götternamen S. 285). Wenn Reisch S. 29 meint, die Götterbilder hätten zunächst nur den Gott bedeutet, erst allmählich seien sie mit dem Gott gleichgesetzt worden, so entspricht es primitivem Denken eher, wenn die Gleichsetzung das Ursprüngliche, die symbolische Bedeutung das Jüngere ist. — Einige Fragen der Interpretation antiker Kunstwerke beantwortet J. N. Svoronos *Νέαι ἑρμηνεῖαι ἀρχαίων ἀναγλύφων,* S. A. aus *Τὸ ἐν Ἀθήναις Ἐθνικὸν Μουσεῖον* S. 363 ff., Athen 1910. Nr. 1 ist von Bedeutung für die Ver-

[1] S. Kaerst oben S. 578.

breitung des Kybelekultus, der so bereits im fünften Jahrhundert in Böotien nachweisbar ist; Nr. 2 ist eine Darstellung chthonischer Kulte aus Tegea; Nr. 3 Athena bewaffnet den Asklepios, aus Epidauros, eine Weihung an den auch im Kriege hilfreichen Σωτήρ; Nr. 4 wichtig für die sakrale Topographie des Kolonos: ein Vater stellt seinen Sohn am Altar des Herakles dar, der neben der Hadespforte lag. Das große Werk, aus dem dieser Auszug stammt, erscheint seit 1908 in Athen auch in einer deutschen Ausgabe von W. Barth (Das Athener Nationalmuseum von J. N. Svoronos): es ist eine reiche Fundgrube religionsgeschichtlichen Materials.

Ehe ich zur römischen Religion übergehe, erwähne ich kurz ein paar Arbeiten zu anderen italischen Kulten. Die in der Berichtszeit erschienenen Arbeiten über Etruskisches beschäftigen sich zum Teil mit der rätselhaften Bronzeleber von Piacenza.[1] G. Körte legt die Ergebnisse seiner Nachprüfungen am Original in den Römischen Mitteilungen XX S. 348 ff. aus dem Jahre 1905 vor und leitet die etruskische Haruspizin, ebenso wie die griechische, aus Babylon her. C. O. Thulin hat systematisch „Die etruskische Disziplin" in Angriff genommen: „I Die Blitzlehre, II Die Haruspicin, III Die Ritualbücher" (Göteborg 1906, 1909) sind von Wichtigkeit auch für die Geschichte der römischen Haruspices; über die Bronzeleber wird II 30 ff. gesprochen; auch Thulin entscheidet sich für chaldäischen Ursprung. In der ausgebildeten Leberschau allerdings sind die Ähnlichkeiten groß; doch muß noch einmal untersucht werden, ob nicht Anfänge der Eingeweideschau sich in Griechenland und Rom selbständig entwickelt hatten. — W. v. Bartels, Die etruskische Bronzeleber von Piacenza in ihrer symbolischen Bedeutung, Berlin 1910, versucht eine allegorische Interpretation der etruskischen Aufschriften und verliert dabei den wissenschaftlichen Boden vollständig unter den

---

[1] s. oben Thulin S. 528.

Füßen. Das Ergebnis lautet (S. 41): „Die Leber ist ein Dokument der Vorstellung vom Makrokosmos, welche einer Zeit angehört, die noch als Begriffe dasjenige handhabt, aus dem sich später die definitiven Gestalten der Götter der griechischen, römischen und germanischen Mythologie entwickelten. In der Entwicklung der jüdischen Religion zu einem reinen Monotheismus können wir den Versuch erkennen, die uralten Begriffe, wie sie die Leber enthält, wieder herzustellen.“ — V. Macchioro *Contributi alla storia della religione paleo-italica,* Ausonia IV 1909 glaubt (S. 21) aus einigen Bronzefigürchen nachweisen zu können, daß *la civiltà umbra conosceva l'imagine egizia della divinità suprema creatrice fecondante,* und R. Pettazzoni *La religione primitiva in Sardegna, R. Accad. dei Lincei, Rendic.* XIX 1910 S. 88 ff., 217 ff. gibt dankenswerte Pläne und Abbildungen der Bauten und Figuren primitiver Religion auf Sardinien: letztere werden, zum Teil sicher richtig, nicht als Götterbilder, sondern als Votivgaben gedeutet.

Die Gesamtbehandlungen der römischen Religion sind oben S. 534 besprochen worden. L. Friedländers „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine“ ist noch einmal in der achten Auflage erschienen (4 Bände, Leipzig 1910). Es war eine glückliche Fügung, daß der greise Verfasser diese Überarbeitung seines Hauptwerkes noch wenige Tage vor seinem Tode zu Ende führen konnte. Der Abschnitt „Die religiösen Zustände“ steht IV S. 119—281: die wichtigste Literatur der letzten Jahre ist noch dankbar benutzt worden, anderes, was die Darstellung sicher in Einzelheiten modifiziert hätte, vermißt man. — A v. Domaszewski vereinigt in seinen „Abhandlungen zur römischen Religion“, B. G. Teubner 1909, 24 Aufsätze, die seit 1892 in verschiedenen Zeitschriften, davon sieben in diesem Archiv, erschienen sind. Ihre Eigenart, vom monumentalen Material aus die Entwicklung religiöser Vorstellungen und ihre Bedeutung für die politische Geschichte darzutun,

zeigen am besten die Abhandlungen „Silvanus" (S. 58 ff.) und „Die politische Bedeutung des Trajansbogens in Benevent" (S. 25 ff.).

Für die Kultorte der Römer ist wichtig W. Altmann, Die italischen Rundbauten, eine archäologische Studie, Berlin 1906. Der sakrale Rundbau, der uns namentlich aus dem Vestatempel geläufig ist, geht zurück auf die prähistorische Form der italischen Wohnhütte; sie hält sich auch im Totenkult als besondere Form des Grabes. Die Frage, welchen römischen Göttern, und warum gerade ihnen man Rundtempel baute, ist noch nicht völlig gelöst. — Auf die römischen Gräber bezieht sich auch V. Macchioro *Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane, Mem. della R. Accad. di Archeologia, Lettere e Belle Arti* I, Neapel 1909. Als Symbol der vom Körper getrennten Seele erscheint der Schmetterling, der Vogel, die Zikade; als Symbol der Seelenreise Wagen, Schiff, Delphin; ein trinkender Vogel ist das Bild der im Jenseits erquickten Seele; auf Erotisches — wohl weil Persephone auch mit Aphrodite gleichgesetzt wird (S. 74) — werden gedeutet Taube, Hahn und andere Tiere, auf dionysische Lehre Schlange und Totenmahl, auf die Apotheose Regenbogen, Pfau und Adler. Das sehr reiche Material läßt aber bündige Schlüsse dieser Art nur selten zu, weil wir sehr oft kein Mittel haben, zu entscheiden, wo diese Bilder wirklich einen religiösen Gedanken ausdrücken, und wo sie lediglich dekorativ wirken wollen.[1]

Zur Geschichte der echt römischen Kulte muß genannt werden J. Binder, Die Plebs, Studien zur römischen Rechtsgeschichte, Leipzig 1909. Der Verfasser sucht seine gewagte These, daß die Plebs die in Rom ansässigen Latiner des Septimontiums (S. 359), die Patrizier die Sabiner vom Quirinal seien (S. 374), durch die Eigenart auch der Kulte zu stützen (S. 104 ff.). Doch scheint mir der Nachweis, daß

---

[1] S. L. Deubner *Berl. philol. Wochenschr.* 1910 Sp. 1453 ff.

die an den Palatin anknüpfenden patrizischen Kulte erst später vom Quirinal dorthin übertragen sind, nicht geglückt. Wenn die Salii Collini die älteren sein sollen, die erst später in den Palatini ihr Gegenbild erhalten haben, so läßt sich das eben nicht beweisen; das wahrscheinliche ist doch, daß beide Sodalicia unabhängig voneinander entstanden sind (Wissowa, Rel. und Kultus der Römer S. 480). — Zur Art der römischen Gottesverehrung gibt einen nützlichen Beitrag Gu. Rowoldt *Librorum pontificiorum Romanorum de caerimoniis sacrificiorum reliquiae*, Diss. Halle 1906: aus den römischen Antiquaren werden 176 Stellen zusammengebracht, die gut überschauen lassen, was für die Römer bei den Opfern zu beobachten war. Nun kann man die Vorstellungen zu ergründen versuchen, welche die einzelnen Gebote geschaffen haben. — Hübsch ist ein altrömischer Ritus von H. Schenkl erkannt worden, Der Hain der Anna Perenna bei Martial, Röm. Mitt. XXI 1906 S. 211 ff. Die Verse IV 64, 16 f.: *et quod virgineo cruore gaudet Annae pomiferum nemus Perennae* wird auf eine Lustratio, einen Fruchtbarkeitsbrauch gedeutet: eine menstruierende Jungfrau tötet durch Umschreiten alles Ungeziefer des Hains. — Die Riten der Lupercalien und ihre geschichtliche Entwicklung stellt überzeugend L. Deubner dar, in diesem Archiv XIII 481 ff.

Mit den Göttern der Römer beschäftigt sich W. Otto-München, Rhein. Mus. LXIV 1909 S. 449 ff.: einige römische „Sondergötter“ werden einleuchtend als fingierte Heroen bekannter Familien erklärt, Sentius gehört den Sentii, Edusa zu den Edusii; ähnlich steht es mit Potina (Potini), Venilia (Venilii), Numeria (Numerii), Catius (Catii). So ist auch Tarpea die Ahnherrin der gleichnamigen Gens, Laverna Ortsgöttin des pagus Lavernus.[1] — H. L. Axtell *The Deification*

[1] Mit einem Fragezeichen stelle ich hierzu Neptunus als alten Schutzgott der Einwohner von Nepet, Volcanus als Ahnherrn der Volcae aus Veii (Plin. Nat. hist. XXXV 157).

of Abstract Ideas in Roman Literature and Inscriptions, Chicago 1907, gibt im ersten Hauptteil das Material über die teils ständige, teils nur gelegentliche Verehrung der einzelnen abstrakten Begriffe im staatlichen Kult und in der volkstümlichen Verehrung. Der zweite Teil behandelt die Entstehung dieser Abstrakta als Ganzes und ihr Vorkommen in Literatur und Epigraphik. Klar wird man hier erst sehen, wenn das ganze Material gesammelt vorliegt; die Fülle numismatischer Zeugnisse hat auf Anregung von L. Deubner zu sammeln begonnen W. Köhler, der in seiner Dissertation „Personifikationen abstrakter Begriffe auf römischen Münzen", Königsberg 1910 eine Probe gibt, welche alphabetisch geordnet die Begriffe Abundantia bis Clementia enthält.

Die römischen Mythen untersucht W. Soltau, Die Anfänge der römischen Geschichtschreibung, Leipzig 1909. Es bestätigt sich von neuem, daß viele Sagen aus der Urzeit Roms nicht alte italische Mythen sind, sondern Erfindungen der römischen Dichter, zum großen Teil aus fremden Vorlagen übernommen. So stammt nach des Verfassers bekannter Ansicht[1] die Romuluslegende in ihren wesentlichen Zügen aus der Tyro des Sophokles; Egeria als Beraterin des Numa ist von Ennius erfunden (s. die Zusammenstellung S. 128 ff.). — J. Garrett Winter *The Myth of Hercules at Rome*, *University of Michigan Studies, Humanistic Series* IV 1910 S. 171 ff. ordnet zuerst das Verhältnis der Quellen (s. das Stemma auf besonderer Tafel) und versucht, die älteste Form des Herkules-Cacus-Mythus festzulegen: Cacus ist ursprünglich ein italischer Dämon des Vulkanismus, dessen Überwältigung später in den Mythenzyklus von Herakles aufgenommen wurde, als der griechische Kult dieses Gottes nach Rom kam, sei es von Cumae her (Wissowa a. a. O. 220), sei es aus Etrurien.

Für die Religion der ersten Kaiserzeit ist von Bedeutung die Ara Pacis, nach der 1903 bei Palazzo Fiano in Rom mit

[1] S. *Archiv* XII 1909 S. 101 ff.

Erfolg gegraben wurde; die neueren Abhandlungen beschäftigen sich meist mit Anordnung und Deutung der gefundenen Stücke, s. die Literatur bei F. Studniczka Zur Ara Pacis, Abh. Sächs. Ges. der Wiss. phil.-hist. Kl. XXVII 1909 S. 901 ff. Wichtig ist die zuerst von Sieveking klar gelegte Beziehung eines Fragments auf Aeneas und sein Opfer an die Penaten, und das Verhältnis der hier verkörperten Gedanken zu dem Carmen saeculare des Horaz (S. 929, 940). — A. Elter *Donarem pateras*, Hor. carm. 4,8 (Programmata Bonnensia Nr. 26—29, 1905—07), Bonn 1907 konstruiert aus jener Horazode ein Gedicht des Ennius, in dem Scipio apotheosiert worden sei, und kommt dadurch auf die Apotheose auch der Kaiser zu sprechen. Es wird betont (40,51), daß die Göttlichkeit der Kaiser eine Göttlichkeit von der Menschen Gnade, ein Geschenk der Dankbarkeit und Verehrung, trotz Tempel und Gottesdienst keine übernatürliche Eigenschaft sei. Wenn Elter aus einem solchen äußerlichen Erheben in den Himmel schließen will, daß der allgemeine Jenseitsglaube noch keine große Kraft und Klarheit besessen habe, so wage ich nicht, aus einem Beschlusse des römischen Senates auf allgemeinere geistige Bewegungen zu schließen. Richtig weist Elter darauf hin, daß die einzelnen Erscheinungen des Seelenglaubens in der Kaiserzeit ganz verschiedener Art sind, und warnt davor, sie alle als sog. römische Volksreligionen zusammenzurühren oder sie durch die Auffassung als Vorstufen christlicher Dogmen in ein schiefes Licht zu rücken. Besonders unzufrieden ist er (S. 57) mit „unsern heutigen Religionswissenschaftlern“, „die es mehr darauf abzusehen scheinen, durch ausgedehnte Vergleichung aller möglichen Dinge eine Art „Unterglauben“ zu konstruieren, wobei das einzelne notwendig seine Schärfe und Bestimmtheit einbüßen muß“, und die „vielfach zu sehr die klare Einsicht in die psychologischen Grundlagen der Entstehung religiöser Vorstellungen vermissen lassen“. Derartigen Urteilen gegenüber muß betont werden, daß auch solche Religionshistoriker nicht

selten sind, denen der Vergleich der Religionen untereinander das Mittel zum Zwecke ist, den tatsächlich vorhandenen Untergrund des Glaubens in seiner Entstehung gerade psychologisch zu begreifen.

L. Hahn, Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten, mit besonderer Berücksichtigung der Sprache, bis auf die Zeit Hadrians, Leipzig 1906, berührt die römische Religion S. 30 (Verehrung der *Τύχη Ῥωμαίων*, des Flamininus), S. 102 und 167 ff. (über den Kaiserkult und sein monotheistisches Bestreben, die anderen Religionen zurückzudrängen oder zu beherrschen). — Ein wichtiges Dokument für die Apotheose veröffentlicht und erklärt E. Kornemann, Klio VII 1907 S. 278 ff.: der Papyrus Gissensis 20 beginnt *ἅρματι λευκοπώλῳ ἄρτι Τραϊανῷ συνανατείλας ἥκω σοι, ὦ δῆμε, οὐκ ἄγνωστος Φοῖβος θεὸς ἄνακτα καινὸν Ἁδριανὸν ἀγγέλλων* — der Herold stellte also wohl die Epiphanie des Apollon leibhaftig dar. — H. Blaufuß, Römische Feste und Feiertage nach den Traktaten über fremden Dienst (Aboda zara) in Mischna, Tosefta, Jerusalemer und Babylonischem Talmud, Progr. Neues Gymn. Nürnberg 1909, zeigt, welche Feste der Kaiserzeit den Juden besonders auffielen. Der rätselhafte Festname Qrtisim wird mit *κράτησις* d. h. *Imperium* zusammengebracht und als *Natalis imperii* gedeutet; an die Person des Kaisers knüpfen sich die Feste seiner Hochzeit, Amtsantritte, Genesungen; für die konsekrierten Imperatoren werden „Geburtstage“ gefeiert (Genusia, s. Archiv XIII 630 ff.). Merkwürdig ist S. 24: „Wenn einer in Theater und Zirkus geht und ansieht die Beschwörer und Zauberer, Bukkion und Mukion, Malion, Segularion, Sigillaria.“ Es liegt nahe, die letzten Worte, die in mancherlei Varianten vorkommen, nach Analogie von Sigillaria als römische Feste auszudeuten, etwa Segularion als *Saeculares* (S. 29 ff.): aber das geht nicht ohne Rest auf. Man kommt auf den Gedanken, daß hier vielleicht nur die Parodie einer Zauberformel vorliegt; die Beschwörer und Zauberer treten ja gar nicht bei irgend

welchen Festen im Zirkus auf, sondern haben dort nur ihre Buden.[1]

Die Sammlung und systematische Ausbeutung der religiösen Dokumente der Kaiserzeit nimmt J. Toutain mit einem groß angelegten Werke in Angriff: *Les cultes païens dans l'empire romain, première partie: Les provinces Latines, tome I: Les cultes officiels, les cultes romains et gréco-romains* (*Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences religieuses*, vol. XX, Paris 1907). Die Gliederung des Materials geschieht, wie der Titel andeutet, zunächst geographisch: Italien, Griechenland nebst Orient, und die römischen Provinzen werden getrennt behandelt. Sodann erfolgt eine Gliederung nach Kulten: geschieden werden offizielle Staatskulte (Verehrung der Roma, des Kaisers, der kapitolinischen Götter), die Kulte der hellenisierten römischen Religion, die orientalischen, und endlich die lokalen Gottesdienste, die vor der römischen Eroberung vorhanden waren. Welchen Teil der erste Band enthält, zeigt sein Titel. Es ergibt sich, daß die offiziellen Staatskulte in allen lateinischen Provinzen vorhanden sind, wenn sie auch leichte Nüancen namentlich in der Kombination mit anderen Kulten aufweisen. Ein anderes Bild zeigt die Verehrung der Numina aus dem griechisch-römischen Götterkreise. Nicht überall ehren dieselben Stände dieselben Gottheiten, eine Differenz, die nur dadurch möglich wurde, daß die kaiserliche Regierung sich jeder Beeinflussung dieser Seite des religiösen Lebens enthielt. Die verschiedenen Klassen der Zuwanderer, Soldaten, Beamte und Sklaven brachten aus der Heimat ihre Lieblingsgötter mit. Anderseits erklärt sich die Bevorzugung einzelner Gottheiten daraus, daß man gerade sie mit den alten, einheimischen Göttern gleichgesetzt hatte. Ein solches Eingehen auf die Religiosität des einzelnen Provinzialen verspricht fruchtbar zu werden: es erlaubt uns einen Rückschluß auf die vorrömische Religion der Eingeborenen und wird uns auch den verschiedenen

[1] S. A. Dieterich *Rhein. Mus.* LV 1900 S. 209.

Werdegang des Christentums in den einzelnen Provinzen besser verstehen lehren: wenn wir erkennen, was am tiefsten im Herzen der Eingeborenen saß, wissen wir auch, was am meisten die Kirche zu jenen Konzessionen veranlassen konnte, welche die Zeit nach Konstantin hervorgebracht hat.

Zu jener Gleichsetzung römischer und barbarischer Götter äußert sich auch Fr. Richter *De deorum barbarorum interpretatione Romana quaestiones selectae*, Diss. Halle 1906. Als *interpretatio Romana* bezeichnet Tacitus Germ. 43 die Ausdeutung fremder Götter als römische. Richter sammelt die Stellen erst der Literatur, dann der Inschriften, in denen eine solche Gleichsetzung zum Ausdruck kommt (Typus *Mars Albiorix*); Kap. III handelt über die cognomina solcher Götter (*deus sanctus Mars Cocidius*) und über die lokale Gebundenheit einzelner fremder Namen (*Mars Caturix* und *Intarabus* an Oberdeutschland). Kap. IV bespricht die Fälle, in denen nur aus dem Zusammenhang zu erschließen ist, daß sich unter römischem Namen ein fremder Gott birgt: aus der Kopulierung mit einem barbarischen Namen (*Mercurius et Rosmerta*), aus einem unrömischen Plural (*Silvani*), oder aus einer auffälligen, unrömischen Häufigkeit der Verehrung (Saturn in Afrika). S. 31 wird ansprechend Hercules Saxanus nicht als germanischer, sondern als römischer Gott der Steinbrüche erklärt.

Über das Vordringen der orientalischen Religionen im Römerreich ist oben S. 582 gesprochen. Wir nähern uns nun der Auflösung der antiken Religion. Von O. Seecks Geschichte des Untergangs der antiken Welt[1] — Band I liegt bereits in dritter Auflage vor, Berlin 1910 — erschien der dritte Band 1909. Er schließt an Band II an, der gegen Ende das große Kapitel „Religion und Sittlichkeit" beginnt (1. Der Animismus, 2. Der Sonnenglaube, 3. Die Religion des

[1] Populär behandelt dies Thema L. M. Hartmann, Der Untergang der antiken Welt, Wien 1910; hier wird S. 53—78 der Sieg des besser organisierten Christentums über die antike Religion geschildert.

Homer). Von den Abschnitten des neuen Bandes interessieren hier hauptsächlich 4. Die ältesten Mysterien der Griechen, 5. Die Philosophie, 6. Die Religion des römischen Reiches, 7. Glaubensphilosophie und Gottmenschen, 8 Das Christentum. In diesen Kapiteln wird der Komplex der antiken Religion zu der Zeit, da sie den Kampf mit dem Christentum aufnimmt, aus seinen Ursprüngen in großen, oft zu gerade gezogenen Linien abgeleitet. In manchen Dingen denke ich anders: ich halte Dionysos und Orpheus nicht für ursprüngliche Sonnengötter (S. 18), schätze Plato höher als dies S. 57 ff. geschieht, erkläre mir das Fehlen des Mythos in der römischen Religion nicht daraus, daß der praktische Römer es für überflüssig hielt, sich über Dinge, die ihn nichts angingen, den Kopf zu zerbrechen (S. 97). Wenn das Taurobolium als Taufhandlung bezeichnet wird (S. 129), so kommt durch dies christliche Bild leicht ein falscher Zug in die Auffassung. Beachtenswert sind die Partien über das Fortleben des Heidentums im Christentum, obwohl sich Seeck auch diese Vorgänge zu einfach denkt. Gut ist der Gedanke durchgeführt, daß im Altertum die Sittlichkeit zunimmt, während der Glaube an die Götter des Olymp abnimmt (S. 84 ff.); neu war mir die Deutung des Hermokopidenfrevels als einer Handlung fanatischer Philosophen, die an der allzu großen Menschlichkeit der Götterbilder Anstoß nahmen (S. 48, 560 f.).

Durch den Sieg des Christentums ist die antike Religion nur an der Oberfläche überwunden; in der Tiefe lebt sie in vielen Erscheinungsformen fort bis zum heutigen Tage. Die Literatur darüber anzugeben ist nicht mehr Aufgabe meines Berichtes, doch erwähne ich auch hier einiges, was sonst vielleicht keine Stelle findet. Von hagiographischen Arbeiten war oben die Rede (S. 521). — Durch ein Flugblatt vom 1. Februar 1910 teilt U. v. Wilamowitz-Möllendorff mit, daß er die Summe, die er am 60. Geburtstag zu wissenschaftlichen Zwecken erhalten hat „in der Erwartung, daß die nächste

Generation sich stark mit dem Problem beschäftigen wird, das sich ebensowohl als Hellenisierung des Christentums wie als Christianisierung des Hellenismus bezeichnen läßt“, im wesentlichen dazu bestimmt hat, zuverlässige Ausgaben solcher Schriften zu schaffen, die in ihrer Kunstform oder ihrem Inhalt für diese Übergangszeit wichtig sind: zunächst Gregor von Nyssa, Eunomios, Himerios, Eunapios. An diesen Editionen werden sich außer v. Wilamowitz noch E. Norden, K. Holl, E. Schwartz und P. Wendland beteiligen. Diese Namen bürgen für die wissenschaftliche Gediegenheit des Unternehmens, dem rascher Fortgang zu wünschen ist.

W. Soltau, Das Fortleben des Heidentums in der altchristlichen Kirche, Berlin 1906, will in reformatorischer Absicht diejenigen Elemente aus dem christlichen Dogma ausscheiden, die nach seiner Ansicht aus dem Heidentum hervorgegangen sind: die Lehre von der göttlichen Geburt und dem Erlösertum Jesu, vom Logos und der Dreiheit, die Märtyrer- und Heiligenverehrung, den Engel- und Dämonenglauben, die Lehre von den Sakramenten und die Hierarchie. Das Buch ist für weitere Kreise geschrieben, es zeigt uns aber auch, welche Fragen über die Entstehung des Christentums zur Zeit die brennendsten sind und wissenschaftliche Beantwortung verlangen. — Th. Trede, Bilder aus dem religiösen und sittlichen Volksleben Süditaliens, Gotha 1909, ist ein Auszug aus des Verfassers vierbändigem Werk „Das Heidentum in der römischen Kirche“. Wer Tredes Sammlungen zur unteritalischen Volkskunde benutzen will, muß nach wie vor zur großen Ausgabe greifen, zumal dieser Auszug kein Register enthält. — G. Stara-Tedde *Ricerche sulla evoluzione del culto degli alberi dal principio del secolo quarto in poi, Bull. Com. arch. com.* 1907 S. 129ff. ist eine Fortsetzung seiner *Boschi sacri dell' antica Roma,* ebenda 1905 S. 189ff.: sie gibt eine Sammlung wertvoller Notizen über die Fortwirkung des antiken Baumkultes vom Ausgange des Altertums bis tief ins Mittelalter hinein. —

R. Böse *Superstitiones Arelatenses e Caesario collectae*, Diss. Marburg 1909 enthält wichtiges, aus Caesarius von Arelate, dem Bischof des sechsten Jahrhunderts, geschöpftes Material über das Weiterleben des Heidentums in Gallien und Germanien. Solche Arbeiten hätte man gern mehr: sie schlagen die Brücke vom Altertum zur Gegenwart.

Für den griechischen Mythus habe ich versucht, festzuzustellen, was aus der vorchristlichen Zeit noch heute lebendig ist (Was sich das griechische Volk erzählt, Hess. Blätter für Volkskunde V 1906 S. 108ff.): das Material bot mir die treffliche Sammlung von Politis, *Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ.*[1] Es ist nicht allzuviel: die großen Olympier sind tot, bis auf das schönste Weib und den stärksten Mann, Aphrodite und Herakles; dafür leben noch die Dämonen und Gespenster — das Christentum hat die offizielle Religion, die keine festen Wurzeln besaß, fällen können, aber nicht den zähe haftenden Volksglauben. Zu ähnlichen Ergebnissen kommt J. Cuthbert Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion, A Study in Survivals*, Cambridge 1910. Er hat in seinem Material Erinnerungen von Olympiern nur an Zeus, Poseidon, Pan, Aphrodite gefunden — sie blieben im Gedächtnis, weil die Menschen zu allen Zeiten gerade mit ihrem Machtbereich vertraut blieben, mit Himmel und Meer, mit Weideland und mit der Liebe. Die Gedanken an den Tod verhinderten, daß die chthonischen Götter, Demeter, Persephone und Charon vergessen wurden. Sehr bekannt sind heute noch die Nymphen, Lamien und Gorgonen, beliebt ist wie in der Urzeit der Aberglaube und die Zauberei. Ausführlich werden die Vorstellungen von der Vereinigung zwischen Mensch und Gott erörtert (S. 292ff., 543). Es sind die aus Dieterichs Mithrasliturgie bekannten Probleme

[1] Eine ähnliche Sammlung für Rom gibt G. Zanazzo *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma,* Turin 1908: es ist Band II der *Tradizioni popolari Romane.*

(S. 121 ff.), bei denen jedoch Lawson m. E. die Verbindungsfäden zwischen Altertum und Gegenwart viel zu straff zieht. Wie oft ist da derselbe Gedanke in zweitausend Jahren aus denselben, stets lebendigen Vorstellungen neu gezeugt worden!

Jeder, der sich um das Fortleben des alten Griechenlands im neuen gekümmert hat, wird die Verzettelung des Materials mit Bedauern empfunden haben. Jetzt ist dafür eine Zentrale geschaffen in der *Λαογραφία*, dem Organ der in Athen 1909 unter der Mitwirkung von Politis gestifteten *Λαογραφικὴ ἑταιρεία*. Zwei Bände liegen bereits vor, in denen mancherlei Material zur Durchdringung auch der antiken Religion bereitgestellt ist. Schade, daß sich die Nachricht vom Fortleben der eleusinischen Mysterien in den Nachtfeiern gewisser pontischer Gemeinden nicht zu bewähren scheint (*Λαογρ.* I S. 136 f.).

So regt sich auf dem weiten Gebiet der antiken Religionen das wissenschaftliche Leben an allen Enden. Mancherlei Fortschritte der Erkenntnis sind in den letzten fünf Jahren zu verzeichnen; auch die Methode der Forschung scheint sich konsolidieren zu wollen: das Ausgehen von den Tatsachen der historischen Überlieferung, die vorsichtige Ausdeutung und psychologische Erklärung, unter Heranziehung verwandter Erscheinungen bei anderen Völkern beginnt mehr Boden zu erobern. Nun muß noch die Einseitigkeit überwunden werden, die alles nur als astral oder als babylonisch deutet. Auch muß sich noch der Blick dafür schärfen, welche Aufgaben bei dem heutigen Stand der Wissenschaft eine Lösung verlangen oder vertragen, und welche Fragen keine oder nur falsche Antworten finden. Gewaltig groß ist die Zahl der Probleme, die heute schon und heute noch des Arbeiters harren: Probleme namentlich des Volksglaubens und des Zaubers, des Kultus und Ritus, des Synkretismus und der Entstehung des Christentums.

---

5 Neuerscheinungen zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit[1]

Von **Albert Werminghoff** in Königsberg i. Pr.

Der Aufforderung, im „Archiv für Religionswissenschaft“ die Neuerscheinungen zur Religions- und Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit anzuzeigen, glaubte ich um so weniger mich entziehen zu sollen, als dies Referat eine Verbindung mit eigenen Versuchen herstellen möchte, die der Entwicklung des kirchlichen Rechtes und der kirchlichen Verfassung im deutschen Mittelalter gelten. Fast allzu groß schon ist die Zahl der Bücher und Broschüren geworden, die sich auf dem Arbeitstische einfanden: es ist Zeit sie zu überschauen und ihnen in gedrängtester Kürze das Geleite zu geben. In ihrer Mehrzahl sind sie der Geschichte der Kirche, Männern und Erscheinungen des kirchlichen Lebens gewidmet; uns liegt daher ob, aus ihnen die Gedanken herauszuheben, die der Religion, ihrer Entwicklung und ihren Erscheinungsformen, sich zuwenden als dem Komplexe eines bestimmten geistigen Prozesses, der im letzten Grunde dem unzerstörbaren Drang der Menschen nach Verbindung des bekannten Diesseits mit dem unbekannten Jenseits Ursprung und Inhalt und Richtung verdankt. Unser Bericht wird von prinzipiellen Erörterungen und von Gesamtdarstellungen ausgehen, um dann die Einzelschriften je nach dem zeitlichen Umfang zu würdigen, den sie umfassen wollen.

Es trifft sich gut, daß wir zunächst auf den geistvollen Vortrag von R. Fester hinweisen können, der dem Problem nachgeht, welche Momente es dahin gebracht haben, „daß wir den

[1] Abgeschlossen im Januar 1911.

Dingen dieser Welt als Historiker weltlich gegenüberstehen", daß „auch der Kirchenhistoriker längst zum Profanhistoriker geworden ist und sich daran gewöhnt hat, auch das Christentum im Rahmen der allgemeinen Religionsgeschichte zu betrachten."[1] Gegen R. Festers Forderung, daß die Historie sich immer weiter von jedem Supranaturalismus zu entfernen habe, hat seitdem die Rektoratsrede von E. Schaeder Einspruch erhoben, indem sie sich müht, die Zusammenhänge zwischen Theologie und Geschichte aufzudecken.[2] Sie klingt in die Sätze aus: „Wir fühlen uns aufs engste speziell mit der Geschichtskunde verbunden; von den Maßstäben, auch den kritischen, mit denen sie geschichtliche Tatsachen feststellt, wird jede Theologie, welche weiß, wozu sie da ist, immer lernen wollen .... Aber wir wissen, daß wir im Bereich der Erfassung und Beurteilung unserer Wirklichkeit auch unsere eigene unzerstörbare Aufgabe haben, um so mehr, wenn die Historie auf jedes theologische Moment verzichtet und nun in der Erfassung der Geschichte mächtige Lücken klaffen, von einem zusammenfassenden, weltanschauungsmäßigen Urteil über Grund, Sinn und Ziel der Geschichte ganz zu schweigen. Theologie, die dort über Gott spricht, wo der geschichtliche Tatbestand nötigt über ihn zu sprechen, wie der Spruch nun auch ausfalle, wird es immer geben. Eben die Wirklichkeit macht sie unerläßlich, ganz abgesehen von den Diensten, die sie dem praktischen Glauben und der Kirche leistet, ganz abgesehen auch von den Antrieben, die im Glauben liegen, sich über sich selbst und seine historische Basis auszusprechen." Von solchen grundsätzlichen Erörte-

[1] *Die Säkularisation der Historie.* Ein auf dem Internationalen Historikerkongreß am 11. August 1908 in Berlin gehaltener Vortrag mit einem Nachwort. Leipzig und Berlin 1909 (= Historische Vierteljahrschrift XI, 1909, S. 441ff.).

[2] *Theologie und Geschichte.* Rede beim Antritt des Rektorats der Königlichen Christian-Albrechts-Universität am 5. März 1909. Kiel, Lipsius und Tischer 1909.

rungen hält sich das „Lehrbuch der Kirchengeschichte“ von S. M. Deutsch fern.[1] Als Bestandteil der Sammlung theologischer Handbücher will es den Stoff zu erschöpfender Kenntnis bringen, das Wesentliche hervorheben, wie es sich gleicherweise in der Anführung der Literatur starke Einschränkungen auferlegt. Berücksichtigt wird vor allem die äußere Entwicklung der Kirche, die ihrer Verfassung und Lehre seit dem Auftreten Christi, seit Gregor dem Großen († 604) und seit Luther, ohne daß hier die weitere, zum Teil atomisierende Stoffgliederung angemerkt werden darf. Wer von der Lektüre K. Müllers oder A. Haucks kommt, sieht sich einem Werke gegenüber, das alles in allem weit weniger tief schürft als jene. Schlicht, stellenweise zu schlicht berührt es wenig mehr denn die Oberfläche der Dinge, und vergebens sucht man z. B. in dem Abschnitt über die Bekehrung der Germanenstämme zum Christentum (S. 238 ff.) eine Antwort auf die Frage nach den Ursachen ihrer religiösen Umprägung, nach ihren Folgen auf ihr geistiges Leben, in dem der alte Glaube nicht zuletzt deshalb so rasch verschwand, weil er die Fühlung mit den Kultstätten in der Heimat eingebüßt hatte.[2] Mehr bietet der Abschnitt über das Zeitalter der Reformation (S. 446 ff.), gerade hier aber vermißt man doch auch wieder einen Überblick über die Erscheinungsformen der Religion, über das Streben nach massenhafter Betätigung der Sorge um das Seelenheil des Einzelnen, der nach unmittelbarer Verbindung mit Gott trachtete, ohne auf die Diener einer zum guten Teil entarteten kirchlichen Verwaltung angewiesen zu sein: da hat

[1] *Lehrbuch der Kirchengeschichte* (a. u. d. T.: Sammlung theologischer Handbücher V). Bonn, A. Marcus und E. Weber 1909.

[2] Zu S. 306 ff. mit ihren Ausführungen über die Stellung der deutschen Reichseigenkirchen im 10. und 11. Jahrhundert ist jetzt die aufschlußreiche Studie von A. Hauck über *Die Entstehung der geistlichen Territorien* (Sonderabdruck aus Band 27 der Abhandlungen der philol.-hist. Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften), Leipzig, Teubner 1909 zu vergleichen.

es doch F. von Bezold ganz anders verstanden, die religiöse Bewegung vor Luther und ihre Hinweise auf ihn zu veranschaulichen. Auch die Literaturangaben des Verfassers wollen nicht allen Anforderungen genügen; sie knapp zu halten war sein gutes Recht, aber dann hätte er viele Anführungen längst überholter Werke beiseite lassen und mit den neuesten sich begnügen können, zumal sich überdies Fehler eingeschlichen haben, die dem Anfänger — an ihn wendet sich das Buch in erster Linie — recht unlieb sein werden. So sehr es widerstrebt, eine alte Regel zu durchbrechen, die dem Toten Ehrfurcht zu zollen gebietet, ebensowenig darf verschwiegen werden, daß der an sich bereits große Kreis von Kirchengeschichten durch die vorliegende nicht wesentlich bereichert worden ist. Sie mag manchem als Nachschlagewerk und zu rascher Orientierung nützlich sein, aber nicht als eine pragmatische Darstellung, die mehr bieten kann und wird denn dieses Lehrbuch.

Ohne Zweifel gelungener erscheint eine Spezialuntersuchung zur Geschichte der altchristlichen Liturgie, wie sie F. Wieland in der Schrift „Mensa und Confessio“ geliefert hat.[1] In straffer Gliederung und überzeugender Beweisführung verfolgt sie Entstehung, Form und Idee des christlichen Altars in den drei ersten christlichen Jahrhunderten. Frühestens in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts läßt er als vorhanden sich dartun: er fehlt also den beiden voraufgehenden, zumal für sie das die Eucharistie herstellende Verherrlichungsgebet das einzige und vollkommene Opfer war, mit ihm aufs engste verbunden das Eucharistiemahl. Weil ihnen demnach der einen Altar erheischende Opferbegriff im Sinne materieller Gabendarbringung fehlte, entbehrten sie des Altars, bezeichneten

[1] *Mensa und Confessio.* Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie I: Der Altar der vorkonstantinischen Kirche (a. u. d. T.: Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München II n. 11). München, J. J. Lentner 1906.

sie auch nicht ihren Mahltisch als Altar. Erst seit Ausgang des zweiten Jahrhunderts drang der Gedanke einer materiellen Gabendarbringung in den Begriff des Opfers, das nicht mehr bloß in dem Gotteslob durch konsekrierende Herstellung des eucharistischen Christus erblickt wurde, sondern bei dem dieser Christus selbst als Gabe an Gott galt, durch deren Darbringung Gott verherrlicht werde. Erst von jetzt an wurde der eucharistische Tisch, auf dem die Gaben dargelegt wurden, Altar genannt: er ist nicht herzuleiten aus Juden- oder Heidentum, aber leicht mochten sich ursprünglich heidnische Anschauungen auf den christlichen Altar übertragen. Der Verfasser, dessen Ergebnisse wir in möglichst engem Anschluß an seine eigenen Worte wiederholten, hat diese seitdem in einer besonderen Schrift zu verteidigen unternommen;[1] wie überzeugend sie sind, beweist allein der Umstand, daß auch P. Drews in seinem Artikel über den christlichen Altar auf sie sich gestützt hat.[2] Ebenfalls von der Eucharistie der ältesten christlichen Zeit geht auch F. Raible aus, wenngleich sein Ziel ein anderes ist.[3] Ihn beschäftigt zunächst die Frage, warum die Eucharistie vor Uneingeweihten geheim gehalten, wo sie aufbewahrt wurde, weiterhin die Verschiedenheit der Aufbewahrung der Eucharistie in der Kirche, über und neben und hinter dem Altar in der Periode von rund dem Jahre 700 bis etwa 1600, endlich die Geschichte des Altartabernakels in Neuzeit und Gegenwart. Es handelt sich also letztlich um die Entwicklung eines liturgischen Kirchengerätes, wenn der Verfasser auch den religiösen Vorstellungen nachgeht, die zu seiner Anbringung

[1] *Die Schrift Mensa und Confessio* und P. E. Dorsch S.J. in Innsbruck (a. u. d. T. Veröffentlichungen usw. III n. 4). München, J. J. Lentner 1908.

[2] *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* herausg. von F. M. Schiele I (Tübingen 1909), Sp. 373 ff.

[3] *Der Tabernakel einst und jetzt.* Eine historische und liturgische Darstellung der Andacht zur aufbewahrten Eucharistie. Herausg. von E. Krebs. Freiburg i. Br., Herder 1908.

und Verwendung führten. Darüber hinaus liefert er einen Beitrag zur Geschichte der kirchlichen Kunstaltertümer, nicht ohne das Äußere des Tabernakels im Wandel der Zeiten durch zahlreiche Abbildungen zu veranschaulichen. Sein Buch dient einem praktischen Zweck, indem es den Sinn für die künstlerischen Aufgaben bei Herstellung neuer Tabernakel wecken will, andererseits einem homiletischen, derart daß es Anknüpfungspunkte für eucharistische Predigten und Christenlehren zu liefern trachtet. Der Religionshistoriker wird zunächst den Abschnitten über den Glauben der alten Kirche von der Eucharistie, über Gebrauch und Verehrung der Eucharistie bei den ersten Christen (S. 5 ff. und 21 ff.) sein Augenmerk zukehren; wie sehr sie von den Ausführungen Wielands abweichen, mag nur der eine Satz erkennen lassen, daß schon bei den ältesten Vätern die Lehre von der Eucharistie in voller Klarheit und Bestimmtheit auftritt, sie genau die Lehre des Konzils von Trient über das allerheiligste Altarsakrament ist (S. 17). Man sieht, von einer gänzlich voraussetzungslosen Erforschung eben des Grundproblems ist Raible weit entfernt, ohne daß deshalb sein Fleiß in der Zusammentragung des Materials verkannt werde: ihm verdankt das Buch seinen Wert für die kirchliche Kunstgeschichte, auf den aber hier nicht einzugehen ist.[1]

Mehr bietet die Monographie von E. Ch. Babut über Priscillian († 385) und den Priscillianismus, die nach sorgfältiger Quellenkritik ein Bild jenes spanischen Asketen und der nach ihm benannten Bewegung zu zeichnen unternimmt.[2] Besonders in Betracht kommt der Abschnitt S. 105 ff. über

---

[1] Kurz verwiesen sei auf A. Baumstark *Liturgische Texte* III, Die Konstantinopolitanische Meßliturgie vor dem 9. Jahrhundert. Übersichtliche Darstellung des wichtigsten Quellenmaterials (a. u. d. T.: Kleine Texte für theologische und philologische Vorlesungen und Übungen, herausg. von H. Lietzmann n. 35). Bonn, A. Marcus und E. Weber 1909.

[2] *Priscillien et le Priscillianisme (Bibliothèque de l'école des hautes études* n. 169). Paris, H. Champion 1909.

Priscillians Lehren, deren dualistischen Einschlag der Verfasser auf Paulus zurückführt, sodann derjenige über Priscillians mystischen Asketismus, der ihn bestimmte, einer Schar von Auserwählten einen höheren Grad religiöser Erkenntnis beizulegen und sie allein des Verständnisses des geheimen Sinnes der heiligen Schriften fähig zu erklären; nur auf Grund dieser Gaben konnten sie in unmittelbare Verbindung mit Christus treten. In solchen Doktrinen, dazu in der steigenden Zahl ihrer Bekenner auf Bischofsstühlen und in den Konventikeln ihrer Anhänger lagen die Ursachen des Vorgehens wider Priscillian, jener Anklage auf Zauberei, nächtliche Zusammenkünfte mit Frauen und die Gewohnheit nackt zu beten, einer Anklage, die zur Hinrichtung der angeblich Schuldigen führte. Auch auf das Kapitel S. 253 ff. ist hinzuweisen: es befaßt sich mit den Hypothesen über Priscillians Gnostizismus und Manichäismus, wie es außerdem den Vorwurf prüft, Priscillian habe Christus als *innascibilis* bezeichnet. In die gleiche Zeit, den Ausgang des vierten und den Anfang des fünften Jahrhunderts, führt der dritte Teil der Biographie des Hieronymus († 420) von G. Grützmacher, der in ihm Leben und Schriften seines Helden bis zu dessen Todesjahr schildert.[1] Es kann sich hier nicht darum handeln, die hohe Bedeutung des Werkes abzuschätzen. Getragen von eindringendem Verständnis für das Wesen des Kirchenvaters, erfüllt vom Bestreben seiner historischen Beurteilung die Richtlinien zu bestimmen, fesselt es den Leser stets aufs neue, mag es bald den nicht gerade seltenen Streitigkeiten des *doctor ecclesiae* nachgehen, mag es seine Kommentare zu einzelnen biblischen Schriften würdigen. Gerade in diesen letzteren Abschnitten möchte das Hauptverdienst des Verfassers zu suchen sein; man weiß, wie nachhaltig die Theologie des Hiero-

[1] *Hieronymus.* Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte III: Sein Leben und seine Schriften von 400—420 (a. u. d. T.: Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche herausg. von N. Bonwetsch und R. Seeberg II, 2). Berlin, Trowitzsch u. Sohn 1908.

nymus auf die spätere eingewirkt hat, wie oft er in der Folge als Kommentator der Psalmen, der Propheten usw. angezogen, ausgeschrieben worden ist. Grützmacher ist weit entfernt, jeden Kommentar für mustergültig zu erklären (vgl. z. B. S. 22 über den Psalmenkommentar); indem er aber auf die Art der Exegese des näheren eingeht, in ihr die historische und tropologische oder allegorische nach Richtung und Umfang bestimmt, sowie ihre Quellen im einzelnen aufdeckt, blicken wir hinein in die Werkstätte hieronymianischer Gedanken, durch die nicht zuletzt griechisches und hebräisches Wissen dem Abendlande vermittelt wurde. Besonders lehrreich erscheinen die Ausführungen über den Kommentar zur Apokalypse und sein Verhältnis zu dem des Victorinus von Pettau, über die Stellung des Hieronymus zum Chiliasmus, den er — anders als seine ursprünglichen Führer — ablehnte: er spiritualisierte die Hoffnungen auf ein tausendjähriges Reich Christi auf Erden; an ihre Statt ist ja seit Konstantin dem Großen die Kirche auf Erden zur Wirklichkeit geworden, und das blutige Martyrium erscheint abgelöst durch das unblutige Martyrium der Virginität (S. 235ff.). Man erkennt, worin zuzweit Grützmacher die Bedeutung des Hieronymus beschlossen sieht, in der Verherrlichung des asketischen Lebens, in der Propaganda für coenobitäre Ideen, die seine erbaulichen Sendschreiben zu vielgelesenen Traktaten in der Hand des mittelalterlichen Mönchtums gemacht haben. Dem Patriarchen des Mönchtums gelten daher mehrere Abschnitte (S. 95ff., 137ff. und 240ff.) mit ausführlichen Inhaltsangaben jener Mahnbriefe, die durch ihre Anschaulichkeit und ihren Reichtum an Schilderungen aus dem wirklichen Leben die typischen Beschreibungen der Askese und ihrer Vorzüge fast in den Hintergrund drängen: sie werden dadurch zu wertvollen Quellen für die Kulturgeschichte ihrer Entstehungszeit und lassen ihren Urheber weniger unsympathisch erscheinen als den starren Eiferer für die kirchlich gebundene Orthodoxie, mag gleich sein größtes

Verdienst, die Bibelübersetzung, allein genügen, um ihn unter die Lehrer der Kirche einzureihen.

Längst haben wir erkannt, daß alle Periodisierungen der Vergangenheit Notbehelfe sind, dem menschlichen Verstande aber unentbehrliche Hilfsmittel, um durch sie das Nacheinander der Ereignisse ordnend zu begreifen. Fließen nicht in Wirklichkeit die von uns angesetzten Zeiträume unmerklich ineinander über? Sind nicht Altertum und Mittelalter eben durch das Band des religiösen Lebens, durch die Entfaltung des christlichen Glaubens, seiner Kultur und Kirchenverfassung aufs engste miteinander verknüpft? Selten sind uns diese Tatsachen so deutlich, so handgreiflich entgegengetreten wie bei der Lektüre des prächtig ausgestatteten Buches von H. Grisar über die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihren Reliquienschatz, das von überraschenden Entdeckungen auf dem Gebiete wie der kirchlichen Kunstübung so des Reliquienwesens Kunde gibt.[1] Ihr Schauplatz ist die Palastkapelle der mittelalterlichen Päpste zu Rom in der Nähe der nur einmal betretenen Scala santa. Ihre Ergebnisse bestehen aus zahlreichen Kunstgegenständen wie z. B. Kreuzen, Reliquiaren, Holz- und Elfenbeinwerken, ferner Textilien mit bildlichen Darstellungen, dazu einer stattlichen Zahl von Reliquien, deren Ursprung und Gebrauch Grisar aufzudecken sich bemüht. Die Frage nach ihrer Authentizität braucht hier nicht aufgerollt zu werden, da sie uns als dem Gebiet des Glaubens angehörig undiskutierbar dünkt. Über sie hinaus ist es lehrreich zu beobachten, welcher Art die beschriebenen Reliquien sind, vor allem das Salvatorbild, d. h. jenes nicht von Menschenhand gemachte Bildnis Jesu, dessen zum ersten Male in der Biographie des Papstes Stephan II. († 757) Erwähnung geschieht und dem

[1] *Die römische Kapelle Sancta Sanctorum und ihr Schatz.* Meine Entdeckungen und Studien in der Palastkapelle der mittelalterlichen Päpste. Mit einer Abhandlung von M. Dreger über die figurierten Seidenstoffe des Schatzes. Freiburg i. Br., Herder 1908.

seit Beginn des 9. Jahrhunderts göttliche Herkunft zuerkannt wurde. Auch ein goldenes Emailkreuz vielleicht aus der Zeit vor Papst Sergius († 701) trat zutage, des weiteren ein goldenes Gemmenkreuz, dessen Beschreibung Grisar veranlaßt, über die Reliquien des wahren Kreuzes und die Salbungen mit Balsam, über die Geschichte der angeblichen Christusreliquie des Gemmenkreuzes, das praeputium D.N.J.C., zu handeln (S. 82ff. 89ff.). Aus der Zahl der silbernen Reliquiare mögen die der Sandalia D.N.J.C., der Häupter der Heiligen Agnes und Praxedes, ein altchristliches mit dem Bild der Verehrung des Kreuzes erwähnt sein, aus der Zahl ferner der Elfenbeinwerke eine Pyxis mit Szenen des Bacchuskultus (S. 120ff.), während unter den Gewändern des Schatzes solche mit Symbolen und Tierbildern möglicherweise des ostasiatischen Kulturkreises begegnen. Man mag bedauern, daß Grisar keine unbedingt vollständige Schilderung aller aufgedeckten Kunstgegenstände usw. gegeben hat (vgl. S. 141) —, was er bietet ist wertvoll nicht zuletzt durch die ständigen Hinweise auf die erschließbare Geschichte des einzelnen Objektes in historischen und liturgischen Aufzeichnungen. Dadurch aber fällt Licht auf gottesdienstliche Bräuche, die freilich z. T. recht sehr an Bilderdienst gemahnen (vgl. bes. S. 69ff.). Auch wer die Urteile des Verfassers über diese Zeremonien nicht teilt, wird ihm für seine mühevollen Untersuchungen Dank wissen und es begreiflich finden, daß er in einem erläuternden Vorbericht zur Publikation von Ph. Lauer über denselben Schatz Stellung genommen hat.

Einen zeitlich und räumlich größeren Rahmen umspannt die Untersuchung von St. Beissel über die Geschichte der Marienverehrung in Deutschland während des Mittelalters, ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte, wie ihr Verfasser sie nennt.[1] Er hat seinen Stoff in 29 Kapitel ge-

[1] *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters.* Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte. Freiburg i. Br., Herder 1909.

gliedert: ausgehend von den Grundlagen und Anfängen der Marienverehrung in Deutschland und Frankreich (S. 4ff.) richtet er sein Augenmerk auf die Marienkirchen (S. 19ff. 132ff. 430ff.), die marianischen Wallfahrtsorte und Wallfahrten (S. 143ff. 415ff.), die Marienfeste des 9. Jahrhunderts (S. 42ff.), die marianische Literatur, Legende und Predigt (S. 57ff. 90ff. 489ff.), auf Maria in den Offenbarungen des 12. bis 14. Jahrhunderts (S. 278ff.), die Marienbilder (S. 71ff. 157ff. 327ff. 463ff.), Darstellungen ihres Lebens (S. 175ff.), ihres Stammbaums und ihrer Jugend (S. 567ff.), im verborgenen Leben des Herrn (S. 593ff.), ihrer Freuden (S. 630ff.), auf ihre Reliquien (S. 292ff.), die Marienverehrung in den Orden, im Volke und in der Liturgie (S. 195ff. 214ff. 251ff. 266ff. 304ff. 379ff.), auf den Rosenkranz, seine Geheimnisse und Bruderschaften (S. 228ff. 511ff. 540ff.). Um eine Einsicht in den Inhalt des Buches zu vermitteln, sind Abschnitte gleicher oder ähnlicher Art hier zusammengefaßt: der Autor selbst hat sie — mit gutem Recht — getrennt, da es ihm nicht auf eine Systematik und Topologie der Marienverehrung ankam als vielmehr auf ihre Geschichte, die in immer neuen Ansätzen neue Formen jenes Kultus geschaffen hat. Die Vielgestaltigkeit dieser Formen erweckt billig Erstaunen: welcher Weg doch von der Benennung von Kirchen nach der Heiligen bis zu den Darstellungen der Gottesmutter im verborgenen Leben des Herrn und ihrer Freuden, auf der anderen Seite welche Intensität legendarischer Ausschmückung in Gebeten, Schriften, Gebräuchen, die doch keine neuen Wesenszüge Marias enthüllen können! Immer wieder setzen Erweiterungen, Ausdeutungen ein, und schließlich empfängt der Leser den Eindruck, daß am Schluß des Mittelalters die Verehrung der Maria wohl kaum mehr gesteigert werden konnte. Beissel hat sich in den Abschnitten über die marianische Literatur (S. 57ff. 90ff. 489ff.) und über Maria in den Offenbarungen des 12. bis 14. Jahrhunderts (S. 278ff.) begnügt, jedes einzelne Zeugnis für sich sprechen zu lassen,

ein Verfahren, das im Interesse der freilich planmäßig nicht angestrebten Vollständigkeit nützlich ist, das aber verhindert, die durchgängigen Anschauungen über die Heilige zu erkennen und eine Art von literarischem Porträt der vielgenannten Frau zu zeichnen. Hierin beruht offensichtlich ein Nachteil des mit erstaunlichem Fleiß zusammengetragenen Buches; denn wer sollte imstande sein, durch den Wald dieser Einzelzeugnisse sich einen Weg zu ebenen, der die Aussichten eröffnete auf die Verschiedenheiten solcher Prädikate, die der Maria im 10. bis 15. Jahrhundert beigelegt wurden? So macht die Anlage des Werkes an sich selbst es unmöglich, die wirkliche Geschichte der an Maria sich knüpfenden Vorstellungen zu erfassen —, ein Glück nur, daß die spezifisch kunstgeschichtlichen Abschnitte über die Marienbilder usw. schärfer zu sondern trachten und daß von künstlerischen Anregungen wiederum die Literatur über Maria befruchtet erscheint. Aus jeder Zeile des Werkes spricht der gläubige Katholik, der sich über die Vielseitigkeit der Marienverehrung freut, in ihr eine Bestätigung der kirchlichen Lehren über die Gottesmutter findet, während der Andersgläubige in ihr die wechselvollen Ausgestaltungen ständig wirkender Phantasie erblickt. Was aber ist ihr Ausgangspunkt? Die Antwort des Verfassers müht sich darzutun, daß allein die biblische Lehre, wie sie von Rom nach Deutschland gedrungen sei, die Grundlage der Marienverehrung gebildet habe; er lehnt die Anschauungen von J. Grimm ab, der in ihr und ihren Festen die Weiterwirkungen heidnischer Vorstellungen erblicken wollte (bes. S. 57). Beissel hat hier zwei verschiedenartige Dinge auf eine Stufe gestellt. Daß Maria zunächst nur in der Bibel erwähnt war, bestreitet niemand; ihre Verehrung aber hat sicherlich schon in Griechenland und Italien Elemente des Kultus der Venus, Juno und Cybele in sich aufgenommen, die dann um germanische Anschauungen von Holda, Frouwa, den Nornen und Walküren vermehrt wurden; mit anderen Worten, die Marienverehrung stellt sich

als eine Mischung von Anschauungskreisen dar. Der Verfasser ist sich selbst nicht getreu, wenn er einerseits die Meinung Grimms als auf falschen Vorstellungen beruhend ablehnt, sofort aber hinzufügt: „Manche Formen dieser Verehrung entsprechen freilich in vielen [vielem den?] altererbten Anschauungen des deutschen Volkes. Diese sind dann „heidnisch", insofern auch die Heiden die ganze menschliche Natur mit ihrem tiefen Gefühl besaßen, nicht insofern man heidnisch als Ausdruck der Abgötterei ansieht. Aus der Tiefe des deutschen Gemütes sproßte innige Liebe zur Milde, Güte, Schönheit und Macht einer hehren Frau empor. Poetische Auffassung und freudige Begrüßung stattlicher Bäume und uralter Haine, frischer, heilkräftiger Quellen sind allgemein menschlich, weder spezifisch heidnisch noch christlich. Heidentum und Christentum haben in sie gleichsam ihren Einfluß hineinverwebt" (S. 53). Beissel verweist also auf eine Verbindung ursprünglich getrennter Gedankenreihen, die den nicht beleidigt, der nicht wie der Verfasser an der Göttlichkeit der Maria als Postulat festhält. Er muß Maria mit einem Nimbus umkleiden, den ihr das Gemüt, nicht der Verstand und die Wirklichkeit zubilligen kann. — Gleich hier sei vermerkt, daß St. Beissel dem eben gewürdigten Werke eine zweite, demselben Gegenstand gewidmete Arbeit hat folgen lassen, deren Aufgabe es ist, die Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert zu schildern.[1] Fortgefallen ist also hier die Beschränkung auf Deutschland, derart daß nun der Verfasser das ganze Gebiet der katholischen Kirche umspannt, um seine staunenswerte Belesenheit und die Ausdehnung seiner Studien deutlich erkennen zu lassen. Des ihm zuströmenden Stoffes hat er versucht Herr zu werden durch eine übersichtliche Gliederung, die hier wenigstens in ihren Grundzügen angedeutet werden mag. Er geht aus von der Erweiterung des „Gegrüßet seist du, Maria" (S. 5ff.) und dem

[1] *Geschichte der Verehrung Marias im 16. und 17. Jahrhundert.* Freiburg i. Br., Herder 1910.

Gebete „Der Engel des Herrn" (S. 16ff.); länger beschäftigt ihn Entwicklung und Ausgestaltung des Rosenkranzes und der ihm gewidmeten Bruderschaften (S. 35ff. 54ff. 87ff.). Er hat von der Bekämpfung der Marienverehrung durch Protestanten zu berichten (S. 100ff.), nicht minder aber von immer zahlreicheren bildnerischen Darstellungen der Jungfrau durch Maler und Bildhauer, die wie sie selbst so einzelne Teile ihres Lebens und die ihr gewidmeten Texte geschildert haben (S. 117ff. 176ff. 196ff. 275ff. 298ff. 333ff. 376ff. 391ff.). Einläßlich wertet er das Fest der unbefleckten Empfängnis Mariä und die ihm gewidmeten Bilder (S. 217ff. 242ff.), bis drei Abschnitte über das heilige Haus zu Loreto (S. 423ff.), marianische Litaneien (S. 466ff.) und Salveandachten (S. 494ff.) das Ganze abschließen. Wir stehen nicht an, Beissels Buch als eine reichhaltige Fundgrube des verschiedenartigsten Materials zu bezeichnen; es ohne Pause zu lesen wird man sich schwerer entschließen, da das Interesse am breit ausgesponnenen Gegenstande leicht erlahmt, namentlich sobald der Standpunkt des Lesers ein anderer ist als der des Verfassers. Immerhin sei hervorgehoben, daß durch die Ausbreitung der Quellenzeugnisse, durch die vielen Illustrationen das Buch nicht nur für den Katholiken, namentlich den Seelsorgegeistlichen von Wert ist, sondern auch für den Protestanten, dem hier eine Fülle neuer Kenntnisse sich erschließt. In dieser Hinsicht sei nicht zuletzt der Abschnitt über das heilige Haus zu Loreto namhaft gemacht (S. 423ff.), der zugleich ein Verzeichnis der Loretokapellen enthält; nicht minder freilich bleibt die Art bezeichnend, mit der Beissel den Einwänden begegnet, die gegen die Echtheit jenes Hauses, gegen seine Übertragung nach Loreto und die dorthin gerichteten Pilgerfahrten erhoben wurden. Deutlich wird gerade hier der Gegensatz der Anschauungen, die keine Brücke zu vereinigen imstande ist.[1]

[1] Das Werk von A. Franz *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* I. II. Freiburg i. Br., Herder 1909 ging uns erst nach Abschluß

In die Zeit der Bekehrung der Germanen zum Christentum einen größeren Leserkreis einzuführen, ist das Ziel der Monographie von G. Schnürer, die den heiligen Bonifatius zum Mittelpunkt hat.[1] Leben und Charakter des Apostels der Deutschen aufs neue zu schildern mag nach A. Haucks Kirchengeschichte Deutschlands (I) als ein Wagnis erscheinen, aber es sei alsbald angemerkt, daß der Verfasser es verstanden hat, in das Wesen seines Helden sich liebevoll zu versenken und sein Wirken in den welthistorischen Zusammenhang der Dinge einzugliedern. Zugute kommt ihm die Verwertung der jüngsten Ausgabe der Vitae s. Bonifatii durch W. Levison, dazu mancher neueren Untersuchung, wie er dann mit gutem Grund das Jahr 754 als das des Märtyrertodes von Bonifaz beibehalten hat. Die Würdigung des angelsächsischen Missionars und römischen Legaten erhebt sich auf dem Hintergrunde einer solchen der Benediktinerregel[2] und der Bekehrung seines Heimatvolkes zum Christentum. Sie begleitet die Wirksamkeit des Bonifaz in ihren verschiedenen Phasen, um bei jeder zugleich der Beziehungen zum Papsttum und zur fränkischen Reichsgewalt zu gedenken. Sie mündet aus in eine Charakteristik Bonifazens als des Trägers deutscher Art. Unserer Meinung nach fehlt eins, die zusammenfassende Darlegung der religiösen Höhenlage der germanischen Stämme bei ihrer Bekehrung, insonderheit der ostrheinischen Deutschen im 8. Jahrhundert; die Einzelzüge des Heidentums, das Bonifaz bekämpfte, sind über das ganze Buch hin zerstreut, und so dankenswert die Mitteilung bezeich-

---

des Manuskripts zu: seine Anzeige wird im folgenden Bericht nachzuholen sein.

[1] *Die Bekehrung der Deutschen zum Christentum. Bonifatius.* Mainz, Kirchheim & Co. 1909, als Bestandteil der „Weltgeschichte in Charakterbildern" herausg. von F. Kampers.

[2] Vgl. dazu meinen Aufsatz: *Die wirtschaftstheoretischen Anschauungen der Regula s. Benedicti* in den Historischen Aufsätzen K. Zeumer dargebracht (Weimar, H. Böhlaus Nachf. 1910), S. 31 ff.

nender Quellenstellen über die Art der Mission ist (z. B. S. 41 f.)[1], ebenso wünschenswert wäre es gewesen, daß Schnürer an der Hand der Epistolae Bonifatii versucht hätte, Angaben über heidnische Bräuche und Vorstellungen einmal zu vereinigen. Die Motivierung der Christianisierung scheint zuweilen weiterzugehen als unsere Quellen es erlauben (vgl. z. B. S. 7), während anderwärts die Wiedergabe bezeichnender Einzelberichte z. B. aus Beda (S. 15 f.) sehr passend in den Text verwoben ist. Das Urteil des Verfassers über die Gegner seines Helden ist stets gerecht, so z. B. über die Schwärmereien der im Jahre 745 verurteilten Aldebert und Clemens, für deren eigentümliche Lehre von der Wunderkraft abgeschnittener Haare und Nägel L. Deubner auf eigenartige Parallelen aus dem Altertum verweisen konnte, wie auch ihre Himmelsbriefe hier erwähnt sein mögen.[2] Weitere Einzelheiten sollen hier nicht zur Sprache kommen: genug, daß Schnürers neue Arbeit ebenbürtig seiner früheren über den hl. Franz von Assisi sich anreiht, ohne zu einer schlechthin epideiktischen Preisrede über Bonifaz zu werden, nachdem ältere Heißsporne gerade in der Verzerrung seines Bildes unentschuldbare Blößen gezeigt hatten.

Als Historiker hat Schnürer es verschmäht, von Wundern seines Helden zu berichten: er steht seiner Aufgabe anders gegenüber als der Verfasser einer Heiligenbiographie des Mittelalters —, wir beobachten die Säkularisation der Historie im Sinne von R. Fester. Wie aber suchte ein mittelalterlicher Autor seine Aufgabe zu lösen? Die Antwort auf diese Frage zu geben unternimmt das Buch von L. Zöpf, eine erfreuliche Bereicherung unserer Kenntnis nicht allein der Hagiographie,

---

[1] Vgl. dazu W. Konen *Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung.* Bonner Diss. Düsseldorf, Ohligschlager 1910.

[2] Vgl. dazu Mon. Germ. Concilia II, S. 41 Anm. 1 und S. 1010, wo zu den dort angeführten Hinweisen von L. Deubner noch der weitere desselben Gelehrten auf Grass *Die russischen Sekten* II, 1 S. 213 hinzugefügt werden mag.

sondern auch der geistigen Voraussetzungen, aus denen heraus jene Literaturgattung erwuchs und ihre Richtung empfing.[1] Man kennt die neuen Arbeiten von Delehaye und Günter; in ihren Kreis gehört die vorliegende Schrift, die ihren Stoff in zehn Abschnitte gliedert: ausgehend von Grund und Zweck des Heiligenlebens behandelt sie die Heiligen-Legende, die Heiligen-Vita und die Heiligen-Biographie; sie lehrt die Heiligenleben des 10. Jahrhunderts als einen Spiegel der Zeitideen erkennen, um daran Betrachtungen über seine Beziehungen zwischen der Vergangenheit und Zukunft, über seine Bedeutung als einer geschichtlichen Quelle zu knüpfen. Die Anschauungen vom Jenseits, die Wunder in den Heiligenleben werden erörtert, nicht minder der Heiligenkultus, das Naturgefühl, die Darstellungen und das Novellenartige in ihnen. Aus allem mag man den planmäßigen Aufbau erkennen, der das Ganze erfüllt und trägt. Von den Abschnitten fesseln wohl am meisten der siebente und achte, d. h. die über die Anschauungen vom Jenseits und die Wunder. In jenem werden u. a. auch die Visionäre gewürdigt, allerdings in etwas starker Einschränkung auf das 10. Jahrhundert; gerne hätte man hier Anknüpfungen an die ältere und spätere Literatur der Visionen und ihre Motive gesehen. Im zweitgenannten Kapitel ist die Zusammenstellung der Wunder von Interesse. Zöpf gruppiert sie nach ihren Motiven, zählt Bau-, Quellen-, Vermehrungs-, Bequemlichkeits- und Verklärungswunder auf und beobachtet das Wandern der Motive wie auch das Verhalten der Heiligen bei der Wunderausübung. Wohl muß er bekennen, daß die Hagiographie des 10. Jahrhunderts auf dem Gebiete des Wunders nichts Selbständiges geschaffen hat, daß die Wunder neben dem

---

[1] *Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert* (a. u. d. T.: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance herausg. von W. Goetz. Heft 1). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1908; vgl. dazu O. Holder-Egger: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XXXIV (1909), S. 240f.

nicht abzulehnenden Einfluß der Volkssage dem Vorbild biblischer Erzählungen ihre Entstehung verdanken und daß ihre Motive durchweg innerhalb der Grenzen des Typischen sich bewegen. Aber gerade daß er sie zusammenstellte ist nützlich; denn auf solche Weise wird der Vergleich mit ähnlichen Berichten aus älterer und jüngerer Zeit erleichtert; die Kontinuität des Wunderglaubens als einer Äußerungsform religiösen Geisteslebens tritt greifbar zutage. Wie groß die Zahl der untersuchten Heiligenleben ist, lehrt die Tabelle am Schluß des Buches erkennen, dessen Fleiß gern hervorgehoben sei. Wohl ist seine Beschränkung auf das 10. Jahrhundert getadelt und vom Verfasser überdies gefordert worden, daß er eine Vergleichung seiner Materialien mit denen des 9. Jahrhunderts vorgenommen hätte —, hieße solches aber nicht von einer Erstlingsschrift allzuviel verlangen? Wenn alle ersten Arbeiten jüngerer Forscher solche Reife zeigten wie die vorliegende, dann erlebten wir in der Tat einmal ein Wunder, dessen Motiv wenigstens noch neu wäre.[1]

In Kürze sei der Studien zur Lebensgeschichte einzelner Persönlichkeiten des 11. Jahrhunderts und seiner Nachfolger gedacht. J. Drehmann legt die Stellung dar, die Papst Leo IX. († 1054) zur Frage der Simonie einnahm, d. h. jener bekannten, oft übertrieben geschilderten Mißbräuche bei der Besetzung kirchlicher Ämter durch Laien und Kleriker, als deren ἥρως ἐπώνυμος der in der Apostelgeschichte genannte

[1] Verwiesen sei hier auf den anregenden Aufsatz von E. A. Stückelberg über *Heiligengeographie* mit zwei Tafeln, die einmal die Ausbreitung des Galluskultus über die Schweiz, sodann die des Thebäerkultus von Solothurn aus veranschaulichen: Archiv für Kulturgeschichte herausg. von G. Steinhausen VIII (1910), S. 42ff. Genannt sei auch die Schrift desselben Verfassers über *Die Katakombenheiligen in der Schweiz* mit ihrem Verzeichnis derjenigen ursprünglich in römischen Katakomben beigesetzten Reliquien von Heiligen, die seit dem 17. Jahrhundert vornehmlich durch die Schweizergarde in die Schweiz gebracht, hier feierlich beigesetzt und der Verehrung zugänglich gemacht wurden (Kempten und München, J. Kösel 1907).

Simon angesehen wurde.[1] — Mit der rätselvollen Persönlichkeit und den zahlreichen Schriften des Honorius Augustodunensis befaßt sich J. A. Endres, oft in glücklicher Polemik gegen J. von Kelle, der mehrere unter dem Namen des Honorius gehende Traktate von anderen anonymen Autoren verfaßt wissen wollte.[2] Allerdings auch Honorius scheint ein Deckname zu sein für einen um die Mitte des 12. Jahrhunderts lebenden Schottenklausner beim Kloster St. Jakob in Regensburg. Im ganzen 38 Werke verschiedenartigsten Inhalts soll er zusammengestellt haben, zumeist also Kompilationen, deren Zweck es war, die Ansichten älterer Autoren zu popularisieren. Von ihnen insgesamt seien hier nur erwähnt das Eucharistion und die Scala coeli maior mit ihrem Mystizismus, die Imago mundi mit ihren Beziehungen zur Legende vom Kreuzesholz Christi, die Expositio in cantica canticorum mit solchen zur Symbolik und kirchlichen Kunst, bezeichnenderweise gerade in Regensburg (s. auch S. 126ff.). Der Aufzählung der Traktate läßt Endres eine gründliche Würdigung ihres Autors als Philosophen und Theologen folgen; besonders erwähnt sei die Darlegung über des Honorius Lehre vom Engelsturz, vom Hinabsteigen Christi in die Unterwelt, von Christi Himmelfahrt und von den letzten Endzuständen der Menschen, vom Übergang des Körperlichen ins Geistige, des Geistigen in Gott (s. bes. S. 114ff. und S. 150ff.). Ein Anhang bringt eine Auswahl von Texten, unter denen die zweier Traktate (Quaestio utrum monachis liceat praedicare; Quod monachis liceat praedicare) hervorgehoben seien. — Ph. Funk geht dem Leben und den Werken Jakobs von Vitry († 1241) nach, jenes Kanonikers und Predigers im belgischen Oignies, der ums Jahr 1214 zum Bischof von Akkon

[1] *Papst Leo IX. und die Simonie.* Ein Beitrag zur Untersuchung der Vorgeschichte des Investiturstreites (a. u. d. T.: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance herausg. von W. Goetz Heft 2). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1908.

[2] *Honorius Augustodunensis.* Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert. Kempten und München, J. Kösel 1906.

gewählt und 1229 zum Kardinalbischof von Tusculum kreiert wurde, um in Briefen, Geschichtswerken und Predigten darzutun, daß er mehr als Theologe denn als Kirchenfürst gewertet werden will.[1] Mögen seine Ansichten gleich traditionell und scholastisch sein, lehrreich ist unter seinen Schriften nicht zuletzt die Biographie der Beghine Maria von Oignies († 1213). Jakob war ihr Beichtvater gewesen, als ihr Biograph aber steht er bei aller Anlehnung an das überlieferte Schema am Beginn eines mystischen Vitenstils mit seinen beiden wesenhaften Zügen, einmal dem hesychastischen Charakter, dem Losgelöstsein von Sinnlichkeit, Welt und Zeit, sodann dem kontemplativen Aufstieg zu Gott vermittels der Erlebnisse einer religiösen Phantasie und eines frommen Empfindens. Auch in der Geschichte der Predigt nimmt Jakob von Vitry seinen eigenen Platz ein dank der in seine Schriften homiletischen Charakters eingestreuten Beispiele aus der Tierfabel und aus dem täglichen Leben, die freilich oft an Komik und derbe Burleske streifen — man denkt an die Erzählungen bei dem zeitgenössischen Historiker Salimbene da Parma —, obwohl hierbei wiederum das Wesen Jakobs in eigenartigem, nicht restlos erklärbarem Zwiespalt erscheint. Funk hat sich bemüht, seinen Charakter zu verdeutlichen, jedenfalls ihn gerechter und — im allgemeinen — richtiger zu werten, als es durch W. Preger geschehen war. — Wenn Jakob von Vitry in seinen Werken auch des hl. Franz von Assisi gedacht hat, so mag passend sich hier ein Hinweis auf die Studie von J. Merkt anreihen, die mit dem Wunder der Stigmatisation Franzens sich beschäftigt.[2] Der Verfasser kann auf eine statt-

[1] *Jakob von Vitry.* Leben und Werke (a. u. d. T.: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance herausg. von W. Goetz. Heft 3). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1909.

[2] *Die Wundmale des heiligen Franziskus von Assisi* (a. u. d. T.: Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance herausg. von W. Goetz. Heft 5). Leipzig und Berlin, B. G. Teubner 1910; vgl. auch Historische Zeitschrift 106 (1911), S. 195 f. 654.

liche Reihe von Vorgängern zurückblicken — unter ihnen auf K. Hase und K. Hampe —, was aber ihn begünstigt, ist die ausgebreitete Belesenheit nicht zuletzt in neuerer medizinischer Literatur über ähnliche Erscheinungen, die es ermöglicht die Entstehung jener Wundmale zu deuten. Merkt erklärt sie letzthin als die Folge einer Autosuggestion, die um so wirksamer sein mußte, weil der durch Askese und Siechtum geschwächte Körper des Heiligen ihren Einflüssen unterlag einer Autosuggestion zugleich im Zustand der Ekstase, die dem jahrelangen Streben und Sehnen nach persönlichem Erleben der Leiden Christi Erfüllung brachte. Nicht als wäre in diesem Ergebnis allein der Inhalt der gewandten Schrift beschlossen: hervorgehoben sei auch die Kritik der sorgfältig zusammengetragenen Quellenberichte, die Ansetzung der Stigmatisation kurz vor den Tod ihres Trägers und endlich der Versuch ihr Aussehen zu schildern. Ob der Verfasser allgemeine Zustimmung finden wird? — Dem Biographen des Heiligen von Assisi, dem Ordensgeneral Bonaventura, der im Jahre 1274 als Kardinalbischof von Ostia starb, ist die Schrift von H. Lemmens gewidmet.[1] Ihre Würdigung wird zu berücksichtigen haben, daß sie als eine Festschrift zum 700jährigen Jubiläum des Franziskanerordens sich darstellt, als dessen Epoche ihr jener Tag erscheint, da „Franziskus in der Portiunculakapelle bei Assisi seine Aufgabe erkannte und Hand an ihre Ausführung legte". Bonaventuras Generalat ist dem Verfasser „das Ideal und ein Spiegel für die folgenden Zeiten", er selbst „dem neuen Jahrhundert Führer und Berater". Man hat es mit einer Lobrede zu tun, die allzusehr die an sich nicht tadelnswerte Begeisterung für Bonaventura hervorkehrt, überall und stets ihn lobt, nur Gutes von ihm zu berichten weiß, mag es sich handeln um den Lehrer der hl. Schrift, um den Autor über Askese und den Ordensstifter, um den Prediger, Ordensgeneral

[1] *Der hl. Bonaventura,* Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden 1221—1274. Kempten und München, J. Kösel 1909.

und Kardinalbischof. Immerhin wird man das Buch nicht gänzlich ohne Ertrag lesen, zumal an den Stellen, die aus Bonaventuras Deutungen der Bibel, asketischen wie mystischen Traktaten und Predigten Auszüge bringen, nur daß schärfer, als es durch Lemmens geschieht, seine Ansichten von der Vernunftgemäßheit der Kirchenlehre und der Theologie als des Abschlusses aller Wissenschaften und sein Realismus hätten betont werden können. Der Verfasser ist geneigt, Bonaventuras Bedeutung recht zu überschätzen; es klingt doch gelinde gesagt wie Überhebung, wenn S. 23f. im Zusammenhang mit allgemeinen Betrachtungen folgende Sätze begegnen: „Die christlichen Denker nahmen mit Dank die Ergebnisse des menschlichen Forschens, die Formen und Begriffe der erprobten Lehrer Griechenlands entgegen. Was diese über Gott und die Welt, über die Seele und ihr Ziel Gutes und Wahres gelehrt, erkannten sie an; mit den geoffenbarten Wahrheiten läuterten und entwickelten sie es und brachten es zu allgemeiner Bedeutung. Das Christentum bedurfte ihrer Arbeiten nicht. Hätten Plato und Aristoteles nicht gelebt und gelehrt, so würden die christlichen Denker den Glaubensinhalt der Heilslehre auch ohne diese Hilfe entwickelt haben.“ Nicht nur hier sind große Fragezeichen am Platz; auch S. 12 mutet der Satz: „Adelig (nobilis) hieß im Mittelalter auch der, welcher an einer Hochschule seine Bildung erhalten“ zumal denjenigen eigentümlich an, der von der Bedeutung der Geburtsstände im Gesamtgefüge der Kirche Kenntnis hat. Dem Kapitel endlich über Bonaventura als Ordensgeneral fehlt es nicht am Willen, die Streitigkeiten zwischen Konventualen und Observanten klar zu legen, Bonaventuras gemäßigte Richtung deutlich herauszuarbeiten, gerade seine Wirksamkeit aber für die Weiterbildung der Ordensverfassung wird nicht so systematisch entwickelt, wie es die Beschlüsse der von ihm veranstalteten Generalkapitel und seine Sorge für die Liturgie der klösterlichen Gottesdienste nahegelegt hätten. Daß die

Schriften über den Orden (De perfectione evangelica, Apologia pauperum u. a. m.) ausführlich behandelt werden (S. 112ff.), ist dankenswert, gern aber hätte man die Frage beantwortet gesehen, ob und wie weit bei Bonaventura Praxis und Theorie sich deckten. Lemmens hebt deutlich hervor, daß der Standpunkt und das Verdienst des Ordensgenerals (seit 1257) in der Unterscheidung beruhe zwischen den unverbindlichen Idealen und Taten des Stifters einerseits und der in der Ordensregel festgelegten Pflicht andererseits; lag hierin aber nicht ein Fingerzeig dafür, daß ein tieferes Eindringen in Bonaventuras Verwaltung noch mehr geboten hätte? Daß Lemmens in dem letzten Abschnitt über Bonaventura als Kardinal und Mitglied des 2. allgemeinen Konzils zu Lyon (1274) auf knappe Schilderung des Wichtigen sich beschränkte, ist nur zu billigen; doch dies Kapitel allein hindert nicht die Bemerkung, daß seine Schrift im ganzen eher als eine Vorarbeit denn als eine abschließende Biographie gelten darf.

Nur erwähnt sei das Buch von E. Hasse über Dante, da sein wesentlich erbaulicher Charakter sich der Würdigung an dieser Stelle entzieht;[1] ist es doch das Ziel der Verfasserin, „in einer Auslegung des Gedichts das örtlich und zeitlich Beschränkte, die politisch-reformatorische und kirchenreformatorische Bedeutung zurücktreten zu lassen vor der ethisch-religiösen Bedeutung, die es für den Dichter selbst und heute noch für uns besitzt." Eben in das Zeitalter Dantes aber fällt der Beginn der Blütezeit deutscher Mystik, die ihrerseits von Männern wie Meister Eckehart, Johann Tauler, Heinrich Seuse u. a. m. getragen wird. Bei ihrer weittragenden Wichtigkeit war es dankenswert, daß P. Mehlhorn die Grundgedanken jener religiösen Anschauungswelt einem weiteren Leserkreis

[1] *Dantes Göttliche Komödie.* Das Epos vom inneren Menschen. Kempten und München, J. Kösel 1909; vgl. dazu K. Voßler: Deutsche Literaturzeitung 1910 n. 10 Sp. 615f.

nahe zu bringen versucht hat.[1] In gedrängter Kürze schildert die Einleitung das Aufkommen und die Bedeutung der Mystik seit dem Altertum, ihren Weg über Paulus, Plotin und Augustin, ihre Verpflanzung ins Abendland durch die Schriften des Dionysius Areopagita, ihr Neuaufleben im 12. Jahrhundert, seit dem ihr Einklang, ebenso aber auch ihr Widerspruch zu den herrschenden kirchlichen Lehren immer deutlicher zutage trat. Das 13. Jahrhundert schuf ihr die Möglichkeit weiterer Entfaltung, der Ausbreitung durch Gesichte, Offenbarungen und Predigten, und Meister Eckehart ist der erste, dessen Ideen Mehlhorn in Auszügen aus seinen Schriften vergegenwärtigt; desgleichen werden Johann Tauler, Heinrich Seuse und Johann von Reuysbroeck besprochen, zuletzt das „Büchlein vom vollkommenen Leben“ oder, wie Luther es nannte, die „Theologia deutsch“.[2] Mit den Exzerpten verbinden sich kurze Lebensbeschreibungen und im Anhang ausreichende Literaturnachweise, sodaß die Schrift nicht zuletzt um ihrer vornehmen, volkstümlichen Darstellung willen im Leser das Gefühl weckt, in ihr einer guten Führung sich anvertraut zu haben. Bezeichnend ist aber auch, daß in gleicher Weise von katholischer Seite das Andenken an die Mystik des Mittelalters erneuert wird. Vor uns liegt ein kleiner Band, seinem Titel nach der erste einer größeren Reihe, die den deutschen Mystikern eingeräumt werden soll, dem Inhalt nach

[1] *Die Blütezeit der deutschen Mystik* (a. u. d. T.: Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 6). Tübingen, J. C. B. Mohr 1907.

[2] Noch nicht benutzen konnte Mehlhorn die Ausgabe dieser Schrift durch H. Mandel mit ihrer ausführlichen Einleitung (Luthers Ausgabe und Beurteilung; weitere Ausgaben; Entstehung der Theologia deutsch; ihr Gedankengang; ihre Beurteilung in der Geschichte; ihre Bedeutung). Der Text ist begleitet von erläuternden Anmerkungen; ihm folgen die Varianten der Ausgabe Pfeiffers, die in einer freilich die Lektüre nur erschwerenden Weise den Schluß des Heftes bilden (*Theologia deutsch*; a. u. d. T.: Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus herausg. von J. Kunze und C. Stange. Heft 7. Leipzig, A. Deichert, [G. Böhme] 1908).

eine Auswahl von Übersetzungen aus dem Schriftenzyklus, dem sog. Exemplar des Heinrich Seuse († 1366), die W. Öhl mit Geschick hergestellt hat.[1] Natürlich kann er mehr bringen als Mehlhorn, aber die Bücher beider werden sicherlich nebeneinander ihren Platz behaupten, das eine dank der umfangreichen Exzerpte, das andere dank der gedrängten Wiedergabe der leitenden Ideen des Dominikaners, die freilich Mehlhorn nüchterner beurteilt als Öhl, der mehrfach sich auf J. Görres beruft —, ein Hinweis auf Zusammenhänge geistiger Art, den man leicht bis in die Gegenwart ausdehnen könnte; irren wir nicht, so haben wir in den Lehren neuerer Konventikel wie z. B. der Quäker ein Symptom der alten, in stets sich verjüngenden Äußerungsformen auftretenden Mystik zu erkennen. Man hat von einer zweiten Richtung der mittelalterlichen Mystik gesprochen, deren Absicht es gewesen sei, den einfachen Bedürfnissen des Herzens und des Volkes zu dienen. Aus ihr erwuchs das vielumstrittene Buch „Von der Nachahmung Christi", dessen Autor Thomas von Kempen († 1471) auch der eines zweiten Traktats *Meditationes de incarnatione Christi* gewesen sein soll. Ohne auf die kritischen Fragen einzugehen hat ihn R. Heinrichs neu herausgegeben,[2] freilich in ausschließlicher Beschränkung auf den Text, dessen Betrachtungen auf Bibel- und Kirchenväterstellen aufgebaut sind; es ist bezeichnend, daß im letzten Kapitel keine Bezugnahme auf die Lehre der *immaculata conceptio Mariae* entgegentritt, die im Jahre 1439 von dem freilich damals papstfeindlichen Basler Konzil (36. Sitzung) als fromme Doktrin verkündet worden war. Wenig jünger als das Buch des Thomas von Kempen ist der erste Druck des Speculum humane salvationis, dessen

[1] *Deutsche Mystiker* I: Seuse. Kempten uud München, J. Kösel 1910 (Bestandteil der Sammlung Kösel).

[2] *Thomae a Kempis Meditationes de incarnatione Christi* una cum exhortatione Pii P. P. X. ad clerum catholicum de die 4. Augusti 1908. Dulmaniae [=Dülmen], A. Laumann 1909.

Verfasser aber, wie P. Perdrizet zu erweisen versucht,[1] der oberdeutsche Dominikaner, dann Kartäuser Laudolphus Saxo (um 1324) war. Behandelt werden in gründlichen Ausführungen zugleich Plan und Zweck des Poems, seine Quellen, darunter die Facta et dicta memorabilia des Valerius Maximus und jüngere Paradoxographien des Mittelalters; es ist lehrreich zu beobachten, wie im Speculum die Geschichte des Kodrus verwandt wird als eine Hinweisung auf Christus, wie die Vorstellung von dem für Schlangen unerträglichen Geruch der Cypresse umgedeutet wird auf Maria und ihr Vermögen, die böse Begier der Beschauer abzuwehren (vgl. die Parallelen S. 94ff.). Nützlich sind auch die Ausführungen über den typologischen Symbolismus vor dem Speculum, die ihm verwandten religiösen Bilderbücher und seinen Einfluß auf die Kunst. — In die letzten Jahrzehnte des Mittelalters fällt der Erlaß der berüchtigten Bulle Innocenz' VIII. († 1492) vom Jahre 1484 mit ihrer Festlegung des Hexenwahns, fällt die Entstehung des Hexenhammers von Jakob Sprenger und Heinrich Institoris (1487). Wie häufig gleich beide Machwerke, ihre Ursachen und Folgen behandelt sind, J. Français glaubte ihrer erneuten Untersuchung sich nicht entschlagen zu sollen, da ihm die Geschichte des Hexenwahns als die einer psychopathischen Epidemie und als das Symptom des antiwissenschaftlichen Kampfes der Kirche erschien.[2] Allerdings

---

[1] *Étude sur le Speculum humane salvationis.* Paris, H. Champion 1908; vgl. dazu O. Clemen: Zeitschrift für Kirchengeschichte 1909, S. 123ff.

[2] *L'église et la sorcellerie.* Paris, E. Murry 1910 (Bestandteil der Bibliothèque de critique réligieuse); s. auch R. Ohle *Der Hexenwahn* (a. u. d. T.: Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 8). Tübingen, J. C. B. Mohr 1908. — Wir notieren hier auch die fleißige Biographie der schweizerischen Landeskunde von F. Heinemann, deren zweites Heft die Literatur enthält über folgende Themen: Inquisition, Intoleranz, Exkommunikation, Interdikt, Index, Zensur, Sektenwesen, Hexenwahn und Hexenprozesse (S. 280—318). Rechtsanschauungen (Bibliographie der schweizerischen Landeskunde, Faszikel V 5. Heft II der Kulturgeschichte und Volkskunde [Folklore] der Schweiz. Bern, K. J. Wyss 1908f.).

hatte sie bis ins 14. Jahrhundert hinein den Aberglauben befehdet,[1] seitdem aber ihm sich anbequemt, um ihn zur kirchlichen Lehre zu erheben. Der Verfasser schildert die Folgen dieses Wahns in geographischer Anordnung der nur allzu zahlreichen Beispiele vornehmlich aus Frankreich, ohne deshalb die aus Deutschland, Polen usw. zu übergehen. Sein Schlußkapitel über die Verantwortung der Kirche an jenen Scheußlichkeiten endet mit den Worten: „Heute noch glaubt der katholische Theologe an dieselben teuflischen Kräfte wie sein Vorgänger im 16. Jahrhundert; er glaubt an den Vertrag mit dem Teufel, sein Incubat, Succubat und alle Missetaten der Zauberei. Die einzige Wandlung, die sich dank der Naturwissenschaft und dem modernen Geist vollzog, ist: seine Hände sind gebunden; bleibt er vom Teufel verfolgt, so ist er doch nicht mehr der Verfolger der Menschen." Man hat es also letzthin mit einer polemischen Schrift zu tun, wie ja jede Behandlung des Themas zu einer Anklage wird. Wesentlich neue Gesichtspunkte treten kaum entgegen, zumal die Arbeiten von Lea, Riezler und Hansen das Material bereits nach verschiedenen Richtungen hin durchsucht haben. Immerhin mag des Anhangs gedacht sein, der mit der Übersetzung z. B. der Bulle von 1484 den Abdruck eines französischen Hexenprozesses aus dem Jahre 1652 verbindet. Um auch unsererseits ein weniger bekanntes Zeugnis beizusteuern, das für die Vorzeit des Hexenwahns lehrreich ist, verweisen wir auf das Edikt des Langobardenkönigs Rothari vom Jahre 643: *Nullus presumat haldiam alienam aut ancillam quasi strigam, quem dicunt massam, occidere; quod Christianis mentibus nullatenus credendum est nec possibilem, ut mulier hominem vivum intrinsecus possit comedere.*[2]

[1] Vgl. die Äußerung des Thomas von Aquino, die J. J. Baumann in seiner Schrift *Die Staatslehre des h. Thomas von Aquino.* Ein Nachtrag und zugleich ein Beitrag zur Wertschätzung mittelalterlicher Wissenschaft (Leipzig, S. Hirzel 1909), S. 97 f. anführt.

[2] Cap. 376; Mon. Germ. Leges IV, p. 37; vgl. dazu die Lex Salica tit. 67 § 3 (Walter, Corpus iuris Germanici antiqui I, p. 86) und Mon. Germ. Capitularia I, p. 68 c. 6, p. 223 c. 30.

Wesentlich kürzer muß unsere Übersicht über die Erscheinungen zur Geschichte des religiösen und kirchlichen Lebens seit der Reformation sich gestalten. Wir stehen mitten inne im Kampfe der Konfessionen und Kirchen, im Streite der Meinungen um die Persönlichkeiten der Reformatoren, und wenn endlich einige Bücher zu Fragen der unmittelbarsten Gegenwart Stellung nehmen, so werden wir sie allein notieren dürfen, ohne für oder gegen ihre Forderungen Partei zu ergreifen.

Leider hat das Buch von M. Jansen über Maximilian I. auf eine breite Darlegung der religiösen Zustände in Deutschland um die Wende des 15. und 16. Jahrhunderts Verzicht geleistet, da diese von einem anderen Gelehrten innerhalb derselben Sammlung „Weltgeschichte in Charakterbildern" gebracht werden soll. Immerhin hat der Verfasser die Erscheinungen des kirchlichen Lebens gestreift, ohne zu verschweigen, daß sie ebenso eine Reform forderten wie die Verfassung des Reiches.[1] Wie natürlich ziehen Leben, Schriften und Lehre Martin Luthers stets aufs neue das Augenmerk auf sich. Zeugnis dessen sind einmal die beiden stattlichen Bände mit der Vorlesung Luthers über den Römerbrief (1515 auf 1516), in denen der unermüdliche Eifer J. Fickers das in der Berliner Bibliothek aufbewahrte, seltsamerweise gänzlich unbeachtet gebliebene Originalmanuskript des Reformators wiedergegeben hat.[2] Ihre Bedeutung für die Erkenntnis u. a. des

---

[1] *Auflösung des Reiches. Neues Kulturleben. Kaiser Maximilian I.* München, Kirchheim 1905. Angemerkt sei hier auch das dreibändige, überaus breit angelegte Werk von J. Thomas *Le concordat de 1516.* Les origines et son histoire au XVIe siècle. Paris, A. Picard 1910, das mit seiner Schilderung der Abmachungen zwischen König Franz I. von Frankreich und Papst Leo X. die Arbeit von M. Valois *(Histoire de la pragmatique sanction sous Charles VII.* Paris, A. Picard 1906) fortsetzt; vgl. zur Pragmatischen Sanktion von Bourges (1438) jetzt J. Haller: Historische Zeitschrift 103 (1909), S. 1 ff.

[2] *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung.* I. Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16. 1: Die Glosse. 2: Die Scholien. Leipzig, Dieterich (Th. Weicher) 1908.

Werdeprozesses von Luthers religiösen Anschauungen, seiner Selbständigkeit gegenüber den mittelalterlichen Exegeten und Karlstadt, kann nicht hoch genug veranschlagt werden. Ihr sorgfältiger Editor rühmt den Inhalt als „eine originale Gesamtdarbietung, die dem Römerbriefe so gerecht geworden ist wie nur je in seiner Weise Augustin, und die doch in ihrer Weise wieder über Augustin hinausgeführt hat.“ Luthers Exegese wird von H. Böhmer, über dessen Schrift weiter unten gehandelt werden soll, als ein Phänomen bezeichnet, das in der Geschichte kaum seinesgleichen habe; durch sie sei Paulus wieder für die Menschheit entdeckt worden, zugleich lehre sie deutlich schon Luthers Stellung zu den Mißbräuchen der Ablaßhändler, den Schäden der Heiligenverehrung, kurz zu allen kirchlichen Fragen seiner Zeit erkennen. Dem bequemen Gebrauch bei Lektüre und Unterricht dienen drei Hefte der Sammlung „Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen“, die ihr Herausgeber, H. Lietzmann, veröffentlicht hat. Ihr erstes bringt die Wittenberger und Leisniger Kastenordnung (1522/23), das zweite Luthers Schriften „Von Ordnung, Gottesdiensts, Taufbüchlein, Formula missae et communionis“ (1523), das letzte Luthers „Deutsche Messe“, alle ausgezeichnet durch sorgfältige Wiederholung der erreichbar besten Vorlagen.[1]

Überaus erfreulich ist, daß H. Böhmer seine lehrreiche Schrift über „Luther im Lichte der neuen Forschung“ in einer zweiten Auflage veröffentlichen konnte.[2] Diese stellt sich ihrer Vorgängerin gegenüber als vermehrt dar, zugleich aber

---

[1] *Die Wittenberger und Leisniger Kastenordnung.* 1522. 1523 (a. u. d. T.: Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Übungen 21). Bonn, A. Marcus und E. Weber 1907. — *Martin Luthers Von Ordnung Gottesdiensts, Taufbüchlein, Formula missae et communionis* 1523 (a. u. d. T.: Liturgische Texte IV. Kleine Texte usw. 36). Ebenda 1909. — *Martin Luthers Deutsche Messe* 1526 (a. u. d. T.: Liturgische Texte V. Kleine Texte usw. 37). Ebenda 1909.

[2] *Luther im Lichte der neuen Forschung* (a. u. d. T.: Aus Natur und Geisteswelt Bd. 113). 2. Aufl. Leipzig, B. G. Teubner 1910.

auch in einer Reihe von Abschnitten gänzlich umgearbeitet und auf den Stand der gegenwärtigen Kenntnis gebracht. Wie weit sich der Verfasser mit Erzeugnissen der neueren Literatur auseinandersetzte, lehrt der Blick in den Literaturanhang; daß er J. Fickers Publikation bereits verwertet hat, ist selbstverständlich, eben in dem Abschnitte aber über die Stufen von Luthers Bekehrung (S. 27 ff.) wird ihr der gehörige Platz angewiesen. Auch die übrigen Kapitel haben nicht minder Zusätze und Verbesserungen erfahren, wie denn die Ausführungen S. 81 ff. sich klar und überzeugend mit den übers Ziel hinausschießenden Hypothesen von H. Barge auseinandersetzen. Kurz, wir wüßten keine Schrift zu nennen, die mit gleicher Beherrschung des Stoffes und mit gleicher Abwägung zahlreicher Kontroversen den Leser in die Schwierigkeiten und Probleme, aber auch in die Ergebnisse der Lutherforschung einzuführen verstände; sie ist die unentbehrliche Ergänzung jeder Biographie des „Bahnbrechers einer neuen Kultur". Von kleineren Beiträgen sei zunächst der Vortrag von A. Goetze genannt, der aus Luthers Schriften Belege für ihren Reichtum an volkskundlichen Anspielungen zusammenträgt[1]; wir verzeichnen nur seine Anschauung vom Tode: „Do . . . die Seele schon auf der Zungen saß" (S. 14), über den Kinderbischof (S. 27 f.) und über den Johannessegen (S. 27). Angemerkt sei auch die Schrift von O. Reichert über die Entstehung von Luthers deutscher Bibelübersetzung und die Arbeiten der seit dem Jahre 1531 beratenden Kommission für ihre Revision.[2] W. Walther hat die Beziehungen Luthers zu Heinrich VIII. von England zum Thema eines lichtvollen Vortrags gewählt.[3] Nicht vergessen mag sein der Versuch von E. Heidrich,

---

[1] *Volkstümliches bei Luther.* Weimar, H. Böhlaus Nachf. 1909.

[2] *D. Martin Luthers Deutsche Bibel* (a. u. d. T.: Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 13). Tübingen J. C. B. Mohr 1909.

[3] *Heinrich VIII. von England und Luther.* Ein Blatt aus der Reformationsgeschichte. Leipzig, A. Deichert (G. Böhme) 1908.

Dürers Anteil an der Fortbildung der Reformation Luthers zum evangelischen Landeskirchentum während der Jahre 1520 und 1521 zu umgrenzen[1]; hervorgehoben sei vor allem die Deutung der Apostelbilder und der ursprünglich mit ihnen verbundenen Sprüche, die auf Erlebnisse des Künstlers in seiner Vaterstadt Nürnberg neues Licht zu werfen geeignet ist.

Das Jahr 1909 brachte die Wiederkehr von Calvins Geburtstag (10. Juli): hieraus erklärt sich die Zahl von Schriften, die dem Genfer Reformator gewidmet wurden, um das Andenken an sein Leben und Wirken zu erneuern. Neben der Rede von F. Arnold[2] steht die gedrängte Biographie Calvins von G. Sodeur, die es versteht, einem weiteren Leserkreise ihren Helden, seine Gedankenwelt und Gesetzgebung zu veranschaulichen.[3] Lehrreich sind besonders die Abschnitte über Calvins Programm (S. 13ff.) und die Schicksale seiner Lehre wie Kirchenverfassung (S. 84ff.). Es fällt auf, daß für den Verfasser Calvin „nicht eigentlich eine schöpferische Persönlichkeit“ ist (S. 15), eine Angabe, die jedenfalls für die organisatorischen Leistungen des Genfer Theokraten als zu weitgehend bezeichnet werden muß. Allen Reformatoren des 16. Jahrhunderts, Luther, Melanchthon und Calvin, aber auch Zwingli und ihrer aller Beziehungen zu Österreich-Ungarn gilt die Arbeit von G. Loesche, das Ergebnis rastloser Mühe, das mosaikartig die Steine zusammenfügt zum Bilde des Einflusses jener Männer auf das religiöse und geistige Leben in den Donauländern.[4] Die Schrift wird auf solche Weise zu einer Darstellung der Anfänge des Protestantismus in Österreich

---

[1] *Dürer und die Reformation.* Leipzig, Klinkhardt und Biermann 1909.

[2] *Calvin.* Rede bei der vierhundertjährigen Wiederkehr seines Geburtstages. Breslau, W. G. Korn 1909.

[3] *Johann Calvin* (a. u. d. T.: Aus Natur und Geisteswelt Bd. 247). Leipzig, B. G. Teubner 1909.

[4] *Luther, Melanchthon und Calvin in Österreich-Ungarn.* Zu Calvins vierter Jahrhundertfeier. Tübingen, J. C. B. Mohr 1909.

und Ungarn —, man weiß, welch schwere Wunden seine spätere Unterdrückung der habsburgischen Monarchie geschlagen hat. Lehrreich ist deshalb nicht zuletzt S. 317ff. der Abschnitt über die Unionsgedanken, in dem der Verfasser auch die für den Protestantismus so schwierige Lage dort wenigstens streift. Seine schwungvolle Schreibweise erinnert daran, daß sein Werk eine Festschrift sein will; daneben aber verrät nicht zuletzt der Anhang, der die Übersetzungen reformatorischer Schriften ins Tschechische, Polnische usw. verzeichnet, daß Loesche auch entsagungsvolle Kleinarbeit zu verrichten genötigt und imstande war. Nicht vergessen sei ein Hinweis auf S. 98ff. und S. 119ff., wo die theologischen Abhandlungen von Christoph Jörger gegen das Interim von 1546 und über Abendmahl und Taufe abgedruckt sind. In denselben Zusammenhang fügt sich die Schrift von St. Veress ein.[1] Sie sucht zwei Fragen zu beantworten, einmal wie es kam, daß ein von der westlichen Kultur ziemlich abgesondertes Volk wie das der Magyaren gerade dem Calvinismus sich anschloß, sodann wie der Einfluß dieser Richtung des Protestantismus auf Kirche und Staat in Ungarn gewirkt hat und heute noch wirkt. Namentlich um dieses zweiten Problems willen ist die Studie ein erfreulicher Beitrag zu der eben lebhaft umstrittenen Verfassungsgeschichte von Ungarn, über sie hinaus aber zur Geschichte des Calvinismus und seiner Ausbreitung.

Längeres Verweilen bei einem aus der konfessionellen Polemik herausgewachsenen Werke von R. Eckart über den Jesuitenorden ist hier nicht am Platze.[2] — Ungleich wertvoller ist die Publikation von R. Allier.[3] Ihren Inhalt bilden Doku-

---

[1] *Einfluß der Calvinischen Grundsätze auf Kirche und Staatswesen in Ungarn.* Tübingen, H. Laupp iun. 1910.

[2] *Hundert Stimmen aus vier Jahrhunderten über den Jesuitenorden.* 1: Der Jesuitenorden im evangelischen Urteil. 2: Der Jesuitenorden im katholischen Urteil. Leipzig, H. G. Wigand o. J.

[3] *Une société secrète au XVIIe siècle.* La compagnie du Très-Saint-Sacrement de l'autel à Marseille. Paris, H. Champion 1909.

mente aus der Zeit von 1639 bis 1702, beginnend mit dem Gründungsbeschluß für eine Genossenschaft, die sich an ein Pariser Vorbild anlehnen will, um auch ihrerseits „das Reich Christi wiederherzustellen und die Schäden zu tilgen, die sich allenthalben ausbreiten.“ Man hat es mit einer Stiftung religiösen und sozialen Charakters zu tun, auf deren Wirksamkeit die mitgeteilten Sitzungsprotokolle, Briefe usw. Bezug haben. Der Herausgeber verweist in seiner allzu knappen Einleitung auf ein Buch von A. Rebelliau (La compagnie secrète du Saint-Sacrement. Lettres du groupe parisien au groupe marseillais) als unentbehrliches Hilfsmittel für das Verständnis seiner Publikation; da es uns unzugänglich ist, bleibt nichts anderes übrig, als Alliers Arbeit mit wenig verdeutlichender Kürze zu notieren. — Mit einer Sekte der jüngsten Vergangenheit im züricherischen Oberlande, der sog. Auferstehungssekte, will H. Messikommer bekannt machen.[1] Außer den Bemerkungen über ältere Sekten desselben Gebietes und ihre Verbreitung unter den dortigen Webern und Tuchmachern sind von Interesse die Ausführungen über die Begründerin jener Genossenschaft, Dorothea Boller († 1895). Durch klug berechnete Visionen verstand sie, Proselyten um sich zu sammeln, um sie zu einem fast zölibatären Leben zu verpflichten und ihre Arbeitskraft auszubeuten; eschatologische Prophezeiungen fehlten ebensowenig, nur daß die Sekte glaubte, ihre und ihrer Mitglieder Habe zu retten, wenn sie diese in ihr gemeinsames Haus brächte.

Die noch ausstehenden Bücher sind Dokumente der Gegenwart, zunächst die drei Rundschreiben von Papst Pius X. vom 11. Februar 1906 („Vehementer nos esse“ über die Trennung von Kirche und Staat in Frankreich),[2] vom 27. März 1906

[1] *Die Auferstehungssekte und ihr Goldschatz.* Zürich, Orell Füssli 1908.

[2] Wir erwähnen hier den straffen und klaren Überblick über die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Katholizismus und modernem Staat, den W. Köhler in einem Vortrage gegeben hat. Er mündet aus in Vorschläge einer Lösung des Problems auf dem Wege des Kompromisses „teils grundsätzlich, teils von Fall zu Fall“; *Katho-*

(„Quoniam in re biblica" über das Studium der hl. Schrift in den theologischen Lehranstalten) und endlich, vielleicht das wuchtigste unter ihnen, die Enzyklika „Pascendi dominici gregis" vom 8. September 1907 über die Lehren der Modernisten.[1] Den Fehdehandschuh des letzterwähnten Erlasses haben zwei Bände mit reformkatholischen Schriften aufgenommen, der erste mit der Übersetzung der Antwort französischer Katholiken an den Papst, der zweite mit der des Programms der italienischen Modernisten —, jeder Band für sich das erschütternde Zeugnis eines Ringens um Freiheit des Gewissens und der Forschung, der die katholische Papstkirche sich versagen muß, will anders sie bleiben was sie war und ist.[2] Angeschlossen sei der Hinweis auf ein Werk, dessen erste Lieferung bisher vorliegt, das freilich durch den marktschreierischen Titel abstößt.[3] Von vorneherein wird man in dieser „Modernisten-Antwort auf die Borromaeusenzyklika" des Papstes Pius X. vom 26. Mai 1910 keine kühle, unparteiische Darstellung der Papstgeschichte erwarten, aber man ist doch erstaunt zu sehen, wie Th. Engert hier eine der wichtigsten

lizismus und moderner Staat, a. u. d. T.: Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte 53. Tübingen, J. C. B. Mohr 1908.

[1] Alle drei sind in lateinischem Originaltext und mit deutscher Übersetzung erschienen in Freiburg i. Br., Herder & Co., o. J. (3 Hefte). Wir notieren hier noch die vortreffliche Studie von G. Anrich *Der moderne Ultramontanismus in seiner Entstehung und Entwicklung* (a. u. d. T.: Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 10). Tübingen, J. C. B. Mohr 1909.

[2] *Reformkatholische Schriften.* Bd. 1.: Antwort der französischen Katholiken an den Papst. Autorisierte Ausgabe, übertragen von R. Prévost. Jena, E. Diederichs 1908. Bd. 2: Programm der italienischen Modernisten. Eine Antwort auf die Enzyklika: Pascendi dominici gregis. Besorgt von der Krausgesellschaft. Ebenda 1908. S. auch K. Sell *Katholizismus und Protestantismus* S. 276 ff. und K. Holl *Der Modernismus* (a. u. d. T.: Religionsgeschichtliche Volksbücher IV, 7). Tübingen, J. C. B. Mohr 1908.

[3] *Die Sünden der Päpste im Spiegel der Geschichte.* Leipzig, Krüger & Co 1910.

Stützen des Papsttums als Fälschung brandmarkt und preisgibt, jenes unzählige Male angezogene Herrenwort im Matthäusevangelium (Kap. 16 Vers 17—19), das die protestantische Forschung seit langem als ein spätes Einschiebsel bezeichnet hat.

Das letzte Buch endlich, dessen Würdigung obliegt, weist auf die durch R. Festers Vortrag angeregten Gedanken von der Säkularisation der Historie zurück.[1] In ihm hat K. Sell es sich zum Ziele gesetzt, die Unterschiede zwischen Katholizismus und Protestantismus aus ihren geschichtlichen Ursprüngen zu erklären, nicht aber ihre dogmatische Beurteilung zu geben und nicht zu fragen, auf welcher Seite die göttliche oder biblische Wahrheit sich findet.[2] Dem objektiven Historiker der menschlichen Dinge gleich will er prüfen, woher jene Unterschiede kommen, wohin sie führen und wem sie genützt haben; denn „es kann ein objektives geschichtliches Verständnis auch der Entwicklung der christlichen Religion geben, voll tiefster Sympathie für die menschliche Seite derselben, ohne daß man nötig hätte, die methaphysische Frage nach ihrem Ursprung aus übernatürlichen Quellen aufzuwerfen oder zu erledigen". Kein Leser wird sich dem Eindruck entziehen können, daß der Verfasser selbst seinem Vorhaben durch sein ganzes Buch treu geblieben ist. Mit dem Ernst des Forschers, der den Zusammenhang der Dinge sucht, verfolgt er beide christliche Konfessionen von ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt aus bis zur unmittelbaren Gegenwart —, alles in Betrachtungen,

---

[1] Vgl. oben S. 604 mit Anm. 1.

[2] *Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur.* Leipzig, Quelle & Meyer 1908; dazu vgl. desselben Verfassers Schriften: *Christentum und Weltgeschichte bis zur Reformation.* Die Entstehung des Christentums und seine Entwicklung als Kirche (a. u. d. T.: Aus Natur und Geisteswelt Bd. 297). Leipzig, B. G. Teubner 1910 und: *Christentum und Weltgeschichte seit der Reformation.* Das Christentum in seiner Entwicklung über die Kirche hinaus (in der gleichen Sammlung Bd. 298). Ebenda 1910.

die das einzelne Ereignis, die einzelne Persönlichkeit zurücktreten lassen vor dem Entwicklungsprozeß jener beiden Gesamtheiten, als welche sich Katholizismus und Protestantismus und die von ihnen erfüllten Kirchen darstellen. Diesen Stoff hat Sell in fünf Kapitel gegliedert: ihr erstes umspannt zunächst den Katholizismus, dann den Protestantismus; zwei weitere behandeln in parallelen Abschnitten beide Konfessionen je nach ihrem Verhältnis zur Religion und zur Politik; das vierte legt vorerst Wesen und Entstehung der modernen Kultur im Zusammenhang mit beiden Konfessionen dar und prüft sodann deren praktisches Verhältnis zu ihr; das letzte Kapitel gilt der Psychologie der Konfessionen, ihrem Austausch und der Zukunft des Christentums. Neben diesem letzten Teil (S. 289ff.) mag hier besonders auf S. 86ff. hingewiesen sein mit ihren Darlegungen über „das subjektive gefühlsmäßige und verstandesmäßige Verhalten des Einzelnen in der Kirche zu Gott, den gesamten Inhalt des höheren, auf Gott und Göttliches gerichteten Seelenlebens, also die Frömmigkeit nebst ihren sittlichen Wirkungen". Auch hier ist die Polemik im Sinne des apologetischen Eintretens für die eigene Konfession vermieden, vielmehr der Versuch gemacht, in die Psyche des religiösen Katholiken und des religiösen Protestanten einzudringen, ihre Anschauungen und ihre Werke auszubreiten wie nach ihrer Bedingtheit und Tragweite abzuschätzen, endlich sie zu vergleichen. Eben diese Behandlungsart erlaubt, hier wie dort Vorzüge und Schattenseiten anzumerken, ohne daß doch eine auch nur gedrängte komparative Konfessionskunde zu liefern geplant wäre. Sell will lehren, zum gegenseitigen Verständnis der berechtigten Eigenart einer jeden Konfession und ihrer Auswirkungen vorzudringen. Dies Streben nach Verständnis, besser noch nach Verständigung durchzieht das ganze Buch, und kaum wird man von seinem Ernste unbeeinflußt bleiben: er ist notwendig für unsere zerklüftete Gegenwart, die täglich die lähmenden Wirkungen des konfessionellen Haders

verspürt, zumal er immer weniger auf das rein geistige Leben unserer Nation sich einengt und beschränkt. Von diesem Gesichtspunkt aus bedeutet die Schrift Sells für uns eine überaus wertvolle Gabe: mag man unser Urteil subjektiv nennen, jedenfalls brachte sie uns die Bestätigung der lange gehegten Meinung, daß alle Beschäftigung mit Fragen der Kirchen- und Religionsgeschichte und ihren vielgestaltigen Problemen fruchtlos bleiben wird, fehlt es an Werken wie dem vorliegenden, das an die letzte und höchste Aufgabe aller derartigen Forschung gemahnt, nämlich vorzudringen zu Erkenntnissen allgemeiner Art und Gültigkeit.

III Mitteilungen und Hinweise

Regenzauber

Zu der in einem der letzten Hefte des Archivs (XIII S. 627) erwähnten Vorstellung, daß man durch Begießen der Knochen eines Toten Regen veranlassen könne, gibt ein persönliches Erlebnis einen weiteren Beleg. Anfang 1905 hatte in der Gegend von Batna in Algerien große Trockenheit geherrscht. Als wir am 27. April in die Nähe von Timgad kamen, waren die mohammedanischen Bauern eben damit beschäftigt, das Grab eines Heiligen aufzubrechen, um dessen Knochen mit Wasser zu begießen, was Regen herbeirufen werde. Nach Angabe unseres einheimischen Kutschers war dies ein in dieser Gegend bereits öfters angewendetes Regenmittel. Daß tatsächlich am nächsten Morgen ein wolkenbruchartiger Regen eintrat, wird dem Glauben an die Nützlichkeit der Tränkung zur willkommenen Bestätigung gedient haben.

Bonn **A. Wiedemann**

Zum ägyptischen Tierkult

In einer Arbeit über den ägyptischen Tierkult (Muséon N. S. VI S. 113—28, 1905) habe ich darauf hingewiesen, daß eine Reihe von Andeutungen dafür sprechen, daß nach altägyptischer Ansicht jede Tiergattung in gewisser Beziehung für monarchisch organisiert galt. Wurde in einem Nomos ein Gott-Tier verehrt, so galt dieses als Herr der übrigen Tiere seiner Gattung und hatte dementsprechend deren Schutz zu übernehmen. Diese allem Anscheine nach im Kreise der Urbewohner des Landes lebende Vorstellung mußte sich abschwächen, als man im Verlaufe der Nagada-Zeit die Gott-Tiere in oft sehr willkürlicher Weise mit den menschlicher und geistiger gedachten Gottheiten eines anderen Glaubenskreises zusammenstellte und sie nunmehr als deren Inkorporationen auffaßte, sie also aus dem Kreise ihrer Artgenossen loszulösen suchte. Verlorengegangen ist der alte Volksglaube aber, wie noch die klassischen Autoren zeigen, nicht, solange die ägyptische Religion bestand. Er lebte fort in der Hochachtung, welche man einerseits dauernd der Gattung des Gott-Tieres gegenüber empfand, und andererseits in der Furcht, eines dieser ihm artengleichen Geschöpfe zu verletzen und der damit zusammenhängenden Sorgfalt, mit der man, falls trotzdem ein solches Tier getötet wurde, auf seine Bestattung bedacht war. Es wurde einbalsamiert, mit Mumienbinden

bekleidet, gelegentlich mit einer Art Sarg beschenkt, man brachte ihm Totenopfer dar.

Auf einige entsprechende Vorstellungen bei anderen Völkern, welche dazu beitragen, die bei dem ägyptischen Tierkulte maßgebenden Gedankengänge verständlich zu machen, habe ich bereits in der genannten Arbeit hingewiesen. Eine genaue und daher sehr lehrreiche Parallele gibt eine Schilderung aus Togo[1], deren Verfasser sich auf einen Bericht über seine eigenen Beobachtungen beschränkt, den ägyptischen Tierkult und seine Ausbildung nicht heranzieht.

In Klewe in Togo wird eine Riesenschlange, die an einem Wasserloche lebt, als größte und zugleich als älteste Gottheit verehrt. Niemand darf infolgedessen eine Riesenschlange töten, denn sie gelten alle für Kinder dieses Gottes. Bringt trotzdem jemand ein solches Tier um, so muß er weißen Baumwollenstoff, eine große Kalebasse Palmwein, eine bestimmte Summe baren Geldes und einen Ziegenbock herbeibringen. Das weiße Zeug wird der Schlange als Leichentuch umgewickelt, und sie dann, den menschlichen Beerdigungen entsprechend, begraben. Palmwein, Geld und Ziegenbock werden, den sonstigen Sitten entsprechend, unter dem Volke verteilt. Wenn der Mörder einer Schlange die Gaben nicht bringt, so wird er sterben. Besonderes Interesse an der Erfüllung dieser Pflicht haben die Priester, da sie sich dann ihrem Gotte gegenüber beruhigt fühlen.

Wie im alten Ägypten, so hofft man demnach hier in Togo durch eine sorgsame, der menschlichen Sitte entsprechende Bestattung der Vendetta des Herrn des Gemordeten entgehen zu können. Falls diese Sühne unterbleibt, wird die Rache zunächst den Täter treffen; außer ihm aber offenbar, wenn dies in dem Aufsatze auch nicht betont wird, andere Angehörige des Volkes. Nur so läßt sich das Interesse der Priester erklären, ihrerseits durch die Erfüllung der Bestattungsvorschriften ihrem Gotte gegenüber gesichert zu sein.

Bonn **A. Wiedemann**

Zu den nordkaukasischen Steingeburtsagen

(Archiv XIII 509)

Eine mir nachträglich bekannt gewordene osetische Fassung der Steingeburtsagen möge an dieser Stelle als Oset. IV[2] ihren Platz finden. Sie erweckt dadurch besonderes Interesse, daß sie

---

[1] Spieß *Die Joholu-Gottheit und ihr Schlangenkult* (Globus XCVIII S. 337. 1910).

[2] *Sbornik materialov dl'a opisan. městn. i plem. Kavkaza* VII 2, 30 f.; vgl. besonders die im Archiv XIII 514 mitgeteilte Variante der Bergtataren.

den Teufel als Befruchter des Steines einführt und in dieser Angabe mit den spätjüdischen Überlieferungen vom Antichrist dem Sohne Satans übereinstimmt.

„Sirdon gehörte zu den Narten. Er entstand auf folgende Weise. Einstmals wusch Satana am Ufer des Flusses Wäsche und hatte keine Hosen an. Auf dem andern Ufer ging der Teufel, und als er ihren Körper so weiß wie Schnee erblickte, entflammte er in Begierde und lehnte sich währenddessen an einen Stein, wodurch sich dieser befruchtete. Satana erfuhr es und begann die Monate zu zählen. Es kam der Tag, an dem die Frucht gereift sein mußte, und Satana bat, den Stein zu zerschlagen. Weil der Stein groß war, begann man ihn stückweise zu brechen. Als man der Stelle, wo sich das Kind befand, schon nahe war, machte Satana die Arbeitenden mit Araka trunken, die sie selbst erfunden hatte, und jene schliefen ein. Dann nahm sie ein Rasiermesser, schnitt vorsichtig die übriggebliebene steinerne Hülle durch und hob von dort das Kind heraus, das sie Sirdon benannte. Der schlaue Sirdon zeichnete sich als ein Geschöpf des Teufels durch Gewandtheit und Findigkeit aus. Aber die Narten hielten von ihm nichts: man lachte über ihn als einen Dümmling und benutzte ihn zu geringen Diensten.“

Ferner möchte ich noch auf ein schwedisches Märchen[1] aufmerksam machen, das folgendermaßen beginnt:

„Es war einmal ein Schmied, wie es deren so manche gibt. Er hatte seine Früharbeit beendet und wollte sich in den Wald hinaus begeben, um Holz für einen Kohlenmeiler zu hauen. Nachdem er das Frühmahl gegessen, sagte er, bevor er aufbrach, zu seiner Frau: „Du kommst wohl mit dem Mittagsmahl zu mir hinaus in den Fichtenwald?“ Das Weib versprach zu tun, wie ihr der Mann geheißen. Der Schmied ging hierauf in den Wald und begann zu hauen. Als nun der Mittag herannahte, schien es ihm, als käme sein Weib mit dem Mahle zu ihm. Nachdem er gegessen, schickte er sich an, seine Mittagsruhe zu halten, wie es in der Sommerszeit gebräuchlich ist, und schlief eine Stunde im Arme des Weibes. Nachdem sie geschlummert hatten, stand das Weib auf und machte sich auf den Weg, nahm aber die Axt des Schmiedes mit sich. „Was willst du mit meiner Axt?“ fragte der Schmied, „es hängen ja vier Äxte daheim auf dem Axtgehänge.“ Das Weib antwortete nicht, sondern setzte ihren Weg fort. Dies kam dem Manne wunderlich vor, er dachte aber: Sie stellt wohl die Axt in irgendeinen Busch, wo ich sie wieder finden kann.

---

[1] Schwedische Volkssagen und Märchen, hrsg. von Cavallius und Stephens, deutsch von Oberleitner Nr. 4, S. 59 (Wien 1848).

Der Schmied begann wieder für seinen Kohlenmeiler Holz aufzuhäufen. Nach Verlauf einer Stunde kam des Schmiedes Weib und brachte ihm das Mittagsmahl. Sie fragte: „Willst du nicht dein Mittagsmahl essen? Der Tag ist schon weit vorgerückt.“ Der Schmied war verwundert und erwiderte: „Jetzt essen? ist's jetzt Zeit zum Essen?“ „Je nun,“ entschuldigte sich das Weib, „ich bin über die Zeit ausgeblieben; aber ich war nicht müßig. Ich habe gebacken, damit du Brot bekommst, ich habe gebuttert, damit du Butter findest.“ Das kam dem Schmied noch wunderlicher vor und er dachte bei sich, daß es mit ihr wohl übel stehen möge. Er setzte sich hierauf um zu essen, was er vermochte, sprach aber nichts, sondern hielt es am ratsamsten, es dabei bewenden zu lassen. — Sieben Jahre nach diesem Ereignisse fügte es sich, daß der Schmied eines Abends auf seinem Holzschlage stand und Holz für den Abend fällte. Da kam ein Knabe dahergegangen, mit einer Axt auf der Schulter. Der Schmied fragte: „Was fehlt deiner Axt? Soll sie ausgebessert oder geschärft werden?“ Der Knabe antwortete nicht. Der Schmied nahm nun die Axt und besah sie sehr genau. Er sagte: „Der Axt fehlt nichts; aber ich sollte mich fast schämen, denn dies ist ja meine Axt.“ Darauf entgegnete der Knabe: „Wenn dies eure Axt ist, so seid ihr auch mein Vater.“ Der Schmied mußte ihn nun als seinen Sohn anerkennen, so wie er die Axt als sein erkannt hatte . . . Der Knabe ward hurtig und willig und dazu sehr stark, weil er halb ein Christ, halb ein Troll war.“

Dieser ganz sagenhafte Eingang des schwedischen Märchens illustriert wiederum ein Traumerlebnis und zugleich den Volksglauben an Mittagsgespenster (Mahrte, Trollen), die gern eine dem Schläfer vertraute Gestalt annehmen, um ihn zu einem Beischlaf zu verleiten. Die Erzählung ist sicher so zu verstehen[1], daß der Schmied bereits in dem Augenblick schläft, wo er die Empfindung hat, als käme sein Weib mit dem Essen zu ihm. Er ißt nun im Traum und wohnt darauf seiner Frau bei. Alle diese Vorgänge faßt der Märchenerzähler als wirkliche auf, und ebensogut, wie der Schmied nach dem vermeintlichen Mahle eine Sättigung verspüren muß, kann auch die Traumvereinigung nicht ohne Folgen bleiben. So entsteht der Held des nachfolgenden Märchens, ‚halb ein Christ und halb ein Troll‘.

Berlin **August von Löwis of Menar**

Zur Geisselung der spartanischen Epheben

Im Archiv IX S. 397 ff. hat Anton Thomsen die Ephebengeisselung vor der spartanischen Orthia neu erklärt; er nimmt an,

[1] Vgl. auch Panzer, Studien z. german. Sagengeschichte I 20.

daß dieser später zur Marterprobe entartete Ritus ursprünglich weder eine Ablösung von Menschenopfern noch ein allgemeiner Reinigungsbrauch, wie Frazer meint, sondern ein Sakrament der Vegetationsgöttin Orthia Lygodesma gewesen sei: die Epheben sollten gesund und kräftig werden. Mir steht kein fachmännisches Urteil über dies Ergebnis zu;[1] seine Richtigkeit als möglich oder wahrscheinlich vorausgesetzt, möchte ich jedoch den Religionsforschern die Frage vorlegen, ob man nicht auf folgende Weise den von Thomsen beschrittenen Weg zu einem schärfer markierten Ende gehen kann. Ferdinand Freiherr von Reitzenstein hat in der Zeitschrift für Ethnologie 1909 eine ungemein lehrreiche Abhandlung veröffentlicht: Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis in Glaube und Brauch der Natur- und Kulturvölker. Der Verfasser zeigt an zahlreichen Beispielen, daß auf der noch heut bei vielen Stämmen mehr oder minder rein erhaltenen Kulturstufe, auf welcher man diesen Kausalzusammenhang nicht kennt, sondern an eine mysteriöse Befruchtung verschiedenster Art glaubt, die Geisselung mit Ruten und Ranken bei den Pubertätsfesten der Frauen eine große Rolle spielt (vgl. S. 671, 679 ff.). Im Schlußwort weist er darauf hin, daß da, wo der wahre Zusammenhang erkannt ist, 'die alten Anschauungen doch insofern weiterwirkten, als sie als Unterstützungsriten der männlichen Potenz fortlebten und sich hauptsächlich mit dem Phalloskult verbanden, der dadurch ungemein mannigfaltig ausgestaltet wurde.'

Nichts liegt näher, als die von Thomsen bereits herangezogene dionysische Weibergeisselung von Alea als ein derartiges Sakrament des großen Lebensgottes aufzufassen. Wenn die Frauen dabei 'den Gott in sich aufnehmen und seiner Kraft durch direkte körperliche Übertragung teilhaft werden', so ist das eben, wenn man so sagen darf, die vorerotische Form des *ἱερὸς γάμος* mit Dionysos. Merkwürdigerweise lehnt Thomsen, der doch mit Mannhardt vertraut ist, das geschlechtliche Moment in jeder Form ab. Sexual-pathologische Erscheinungen sind hier freilich nicht zu erkennen; ebensowenig aber da, wo Thomsen sie annimmt: nämlich 'bei den Barbaren Rußlands, wo die Stäupung der Braut oft zu den Hochzeitsgebräuchen gehörte.' Daß die Germanen ebensolche 'perverse

[1] Für Bosanquets überraschende Annahme, daß der Ritus in der überlieferten Form eine Neuschöpfung des 2. Jahrhunderts sei, steht eine genauere Begründung noch aus; denn der bloße Hinweis auf die Xenophonstelle, Rep. Lac. 2, 9 genügt nicht (Recent Excavations at Sparta S. 12). Die Deutung des Brauches wird dadurch kaum berührt, denn es würde sich nur um eine Veränderung der äußeren Umstände der Geisselung handeln. Vgl. jetzt auch Schnabel, Kordax S. 49 ff.

Barbaren' sind, mag man bei Reitzenstein S. 681 nachlesen; Befruchtung durch Schläge mit Ruten oder mit Fellstreifen des Opfertieres ist ja doch allgemein verbreitet und noch niemand hat die Luperci für Sadisten erklärt. All diese Bräuche rücken jetzt in ein viel helleres Licht.

Demgegenüber wird man erwägen müssen, ob ähnliche Bräuche bei den Pubertätsfeiern der Knaben nicht eine dem erkannten Kausalzusammenhang entsprechende Übertragung sind. Daß der spartanische Ritus mit anderen spartanischen Bräuchen bei den Betschuanen wiederkehrt, hat schon Frazer bemerkt; seine Vollziehung ist dort die unerläßliche Vorbedingung der Eheschließung.[1] Gerade beim Pubertätsfest liegt es doch sehr nahe, die Kraftübertragung vom Baume des Lebens nicht allgemein, sondern speziell sexual zu verstehen. Eine erotische Parallele zu der Geisselung wäre die dorische Knabenliebe nach Bethes Auffassung: auch sie ist als Pubertätsweihe deutlich charakterisiert und dürfte erst mit der Zeit den weiteren und höheren Sinn erlangt haben, den Bethe mit Recht hervorhebt.[2] Thomsen selbst weist darauf hin, daß die Lygoszweige der Orthia Lygodesma bei den Thesmophorien und beim samischen Herafeste benutzt wurden; selbst die bekannte Erklärung ihrer keuschheitsfördernden Wirkung — die Frauen schliefen während der kultlichen Enthaltsamkeit darauf — gewinnt nun aber in Reitzensteins Zusammenhang einen tieferen Sinn. Seine Ausführungen über Keuschheitsnächte zeigen nämlich, daß man ursprünglich den Geschlechtsverkehr gradezu für empfängnisstörend hielt[3]; der 'Keuschlamm' sollte also ungestört befruchtend, nicht nervenberuhigend wirken! Da nun Geisselung mit Lygosgerten anderweitig bezeugt ist, wird man auch ohne besonderes Zeugnis annehmen können, daß die Geisselung der spartanischen Epheben

[1] Thomsen, S. 405 f.; dort wird das mir unzugängliche Buch von Lang *Costum and myth* für ähnliche australische Initiationsriten zitiert.

[2] Rhein. Museum 1907 S. 458 f., 464 ff. Der Kern von Bethes Ausführungen bleibt unberührt von Eduard Meyers Einschränkung, Geschichte d. Altertums I 1 S. 96, 98; wir erhalten drei Stufen: die natürliche Abschweifung des Geschlechtstriebes, ihre Sanktionierung als Pubertätsweihe und die von Bethe dargestellte Verfeinerung. Die vierte und höchste Stufe ist der platonische Eros. Bethes Bemerkung über die Prophetinnen ist übrigens nach Reitzenstein etwas zu modifizieren: die Mädchen sind ursprünglich gewiß nicht auf dem normalen, sondern auf mysteriösem Wege des Gottes voll geworden.

[3] S. 655, 660 f., 675, 678; vgl. Fehrle, Kultische Keuschheit S. 41 f. Von den beteiligten Dämonen betont Reitzenstein mehr die nützlichen, Fehrle mehr die schädlichen; angesichts des großen Zusammenhanges der Erscheinung hat der Befruchtungsglaube mindestens genetisch den Vorrang (vgl. jedoch Deubner, Archiv XIII S. 496). Die Heidelberger Dissertationen von Modrow und Albecker über griechische und römische Hochzeitsbräuche sind mir bisher nicht zugänglich (Fehrle S. 41, 1).

vor der Orthia Lygodesma mit solchen ausgeführt wurde und ursprünglich nicht eine allgemeine Kräftigung, sondern eine Stärkung der Zeugungskraft bei Erlangung der Geschlechtsreife bezweckte.[1] Dies allgemein menschliche Moment erhält im spartanischen Staat, der die Ehe ausschließlich als eine 'Institution zur Züchtung gesunder Spartiaten' ansah, einen individuellen Zug.

Basel ——— **Ernst Pfuhl**

Θεῖον θέσπισμα

Im XIII. Bande dieses Archivs S. 478 hat O. Kern eine neue Erklärung der von mir in meinen Beiträgen zur griechischen Inschriftenkunde S. 196 ff. behandelten Inschrift aus Attaleia in Pamphylien vorgetragen und in der *πανήγυρις*, deren Beginn und Dauer sie auf Grund eines *θεῖον θέσπισμα* verlautbart, ein Fest des Apollon von Didyma erkennen wollen; in *ἡ πανήγυρις τοῦ ΖΙΖΥΦΟΥ* berge sich, da W. Ramsay BCH VII 260, durch dessen Veröffentlichung der Stein allein bekannt ist, gerade den drittletzten Buchstaben als unsicher bezeichnet, *ΖΙΖΥΜΕΟΥ* gleich *Διδυμέου*. So erwünscht eine solche Lösung des Rätsels wäre und so gern ich zugebe, daß ich eine Deutung auch in dieser Richtung hätte suchen sollen, statt einzig auf Ramsays (und Sir C. Wilsons) Lesung zu bauen, so setzt Kerns Vorschlag in dieser doch eine ziemlich starke Entstellung voraus und, wenn auch in späteren Inschriften mit Besonderheiten der Schreibung, die älteren nicht zugetraut werden dürfen, zu rechnen ist, wie der Verwendung von Buchstaben sehr verschiedener Größe (vgl. z. B. Beiträge S. 100) und der Verbindung der Buchstaben, die Ramsay ausdrücklich bezeugt, die Abschrift aber nicht kenntlich macht, so bleibt obendrein das Bedenken, ob in einer amtlichen Veröffentlichung wie der vorliegenden die vulgäre Form des Gottesnamens zu erwarten stünde, es sei denn, daß der *Διδυμαῖος* in Attaleia geradezu den Namen *Ζιζυμαῖος* geführt hat; die Schreibung *Διδυμέου* bedürfte in einer Inschrift, die mit *ἄρχετε* für *ἄρχεται* beginnt, kaum der Stützung durch Sylloge 424 *τοῦ Διδυμέου Ἀπόλλωνος*. Demnach wird die vorgeschlagene Deutung, so gefällig sie an sich wäre, kaum als endgültig betrachtet werden können, und sicherlich irrt Kern, wenn ihm „das *θεῖον θέσπισμα* auch gerade für ein Apollonfest vortrefflich zu stimmen scheint“. Denn mit diesem *θεῖον θέσπισμα* ist nicht etwa, wie die Bemerkung voraussetzt, ein göttliches, apollinisches Orakel gemeint, sondern nach dem feststehenden und daher von mir nicht erst erläuterten Sprachgebrauch der späteren Kaiserzeit ein kaiserlicher

[1] Vgl. das hochzeitliche Lockenopfer der delischen Jünglinge: die Locke wurde um ein grünendes Reis gewickelt (Herod. IV 34; vgl. Baur, Eileithya, Philologus Suppl. VIII 1901 S. 497 f.).

Erlaß. Es wird genügen, für θεσπίζειν und θέσπισμα auf OGI 521 Z. 9 und Dittenbergers Bemerkung zu verweisen; soeben veröffentlicht F. Cumont in seinen Studia Pontica III p. 226 n. 254 eine Inschrift, wahrscheinlich der Zeit Justinians, aus Babali von der pontisch-galatischen Grenze, in der die Formel κατὰ θεῖον θέσπισμα wiederkehrt.

Wien ——————— **Adolf Wilhelm**

Epikur als Beichtvater

Usener verzeichnet in den Epicurea S. 138 = VH[1] V fr. 73 einen Brief des Meisters an Apollonides. Der Wortlaut der Stelle wird folgender gewesen sein: καθάπερ ὁ Ἐπίκουρος ἐπ[ιφο]ράς [τινας] πρὸς Ἀπ[ολλ]ωνίδην ἐ[πό]ησεν. Über den Anlaß und den Inhalt dieses Briefes gibt das 49. Fragment der Schrift περὶ παρρησίας interessante Angaben. Da wird ein Herakleides gelobt, 'weil er die Tadelsworte, die seine geplante Beichte nach sich ziehen mußte geringer anschlug als den Nutzen, die ihm jene einbrachten, und darum dem Epikur seine Sünden bekannte'.[1])

Dann war erzählt, daß für Apollonides, der sich zu einem ähnlichen Schritte nicht entschließen konnte oder nicht das Bedürfnis hatte zu beichten, sein Freund Polyainos eintrat. Dessen freundschaftliche Denunziation veranlaßte weiterhin die Epistel. Denn ohne Zweifel ist nun im folgenden Apollonides' Name einzusetzen:

καὶ Πολύαινος
δὲ τοιοῦτος ἦν, ὅς γε καὶ Ἀ-
πολλωνί]δου ῥαθυμοῦν-
τ]ο[ς γράφει?] πρὸς Ἐπίκουρον—

Den Zusammenhang beleuchtet noch einmal der Anfang des folgenden Fragments: διάβολον . . . γὰρ οὐχ ἡγήσεται τὸν ἐπιθυμοῦντα τὸν φίλον τυχεῖν διορθώσεως.

Der starke Trieb der Schwachen, zu bekennen und zu beichten, um so von der Autorität geistige Hilfe und 'Aufrichtung' zu empfangen, tritt uns in vorchristlicher Zeit, soviel mir bekannt ist, nirgends deutlicher entgegen. Man möchte glauben, daß Epikur solche Äußerungen in seinem Kreise nicht ungern sah und begünstigte. Denn daß sich zwischen Beichtvater und Beichtenden starke Fäden knüpfen, konnte seinem nach dieser Richtung aufmerksamen Geiste nicht verborgen bleiben. Wer einmal die Freundschaftsbeziehungen im alten κῆπος und das Verhältnis des Meisters zu den Seinen zu

1) ἐπαι]νεῖσθαι τὸν Ἡρακλείδην, ὅτι τὰς ἐκ τῶν ἐνφανησομένων μέμψεις ἥττους τιθέμενος τῆς ὠφελίας αὐτῶν ἐμήνυεν Ἐπικούρωι τὰς ἁμαρτίας. Den Text dieser Philodemischen Schrift περὶ παρρησίας, die er nach den Schulvorträgen des Zenon redigierte, wird demnächst Olivieri herausgeben, dessen Manuskript mir vorliegt.

schildern unternimmt — es ist eine lockende Aufgabe —, darf auch diesen Zug nicht übersehen, die 'fraterna delatio', um mit Ignaz von Loyola zu sprechen, die uns in jener Umgebung so seltsam anmutet.

Kiel **S. Sudhaus**

Zu Archiv XIII S. 339: Zu den von Stückelberg angeführten Stellen über blutig gefärbte Gewässer sei es gestattet, weitere Parallelen beizubringen. Eine Rötung des Wassers, die sich in mehr als einem Jahre zu derselben Zeit wiederholt, erwähnen Quintus Smyrnaeus II 556 ff. vom Flusse Paphlagoneios, die Chemischen Annalen von 1784 in Band 1 S. 513 für den Stadtgraben von Eppingen in der Pfalz und Volney *Voyage en Syrie et en Egypte* Band 2 S. 196 f. von einem Brunnen an der syrischen Küste nahe der Stätte des alten Tyrus. Hier scheint dasselbe Phänomen schon im Altertum beobachtet und, einmal mit der Andromeda-Sage verknüpft, von Pausanias IV 35, 9 der Küste bei Joppe zugeschrieben zu sein, die schon für Plinius Nat. hist. V 69 und Strabo XVI 759 als Lokal der Befreiung Andromedas gilt. Wiederholt, wenn auch nicht regelmäßig jedes Jahr, färbten sich blutig der Fluß Asopos und die Quelle Dirke bei Theben, Schol. B Hom. Il. XVI 459; Diodor XVII 10; Aelian v. h. XII 57; vgl. Senec. Oedip. 177, Stat. Theb. IV 374; ähnlich hören wir von vereinzeltem Auftreten blutroten Wassers in der Mineralquelle von Caere Liv. XXII 1, 10, im Flusse Atratus Cic. div. I 98, II 58, bei Mantua in Wasser, das aus dem Mincius ausgetreten ist, Liv. XXIV 10, 7, von einem See bei Volsinii Liv. XXVII 23, 3, von einem Brunnen in Rom, C. Meyer, Aberglaube des Mittelalters, S. 181, von dem Straussee in der Mark Brandenburg in den Histor. Beyträgen die Preußischen Staaten betreffend, Bd. II 2 S. 365 und vom Missouri bei Lewis and Clarke *Travels to the Source of the Missouri River* Band I S. 387. Ein anhaltend blutiges Aussehen zeigen eine Quelle am Japygischen Vorgebirge Ps. Aristot. mir. ausc. 97, Strabo VI 430 und ein Gewässer Äthiopiens Strabo XVI 779, Antig. hist. mir. 145 (160) Keller, Plin. n. h. XXXI 2, 9, Ps.-Sotion 17, Rufus bei Oribas. V 3, Isid. Orig. XIII 13, 4. In der Neuzeit hat C. New *Life Wanderings and Labours in Eastern Africa* S. 328 eine tiefrote Farbe bei den Bächen wahrgenommen, die vom Mt Kisigau hinabfließen.

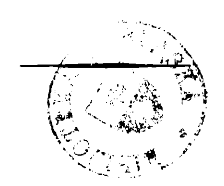
Königsberg i. Pr. **F. Hempler**

[Abgeschlossen am 19. September 1911]

Register

Von Willy Link

Man beachte besonders die Artikel Opfer und Zauber.



Druck von B. G. Teubner in Dresden

Inhalt

Die nächsten Hefte werden außer den laufenden Berichten folgende zum Teil bereits eingesandte, zum Teil sicher zugesagte Abhandlungen enthalten: A. v. Domaszewski (Heidelberg) „Sakrale Ehrungen der römischen Kaiser“, E. Kornemann (Tübingen) „Die Heiligtümer im antiken Herrscherkult, ein Beitrag zur Geschichte des sakralen Rundbaues“, R. Herzog (Basel) „Filialgründungen der Asklepieia“, E. Samter (Berlin) „Die Entstehung des römischen Terminuskults“, G. Karo (Athen) „ABC-Denkmäler“, F. Schwally (Gießen) „Neue gnostische Amulette“, K. Rathgen (Hamburg) „Über religiöse Vorstellungen der Japaner“, G. E. Rizzo (Rom) „Riti pagani nelle feste religiose della provincia di Siracusa“, R. Wünsch (Königsberg i. Pr.) „*Ἱψικάρηνα φθέγματα*“, O. Waser (Zürich) „Die bildliche Darstellung der Seele bei den Griechen“, H. Hepding (Gießen) „*Εὐεργέται*“, K. Th. Preuss (Berlin) „Der Adler, der Sonnengott der Cora-Indianer“, S. A. Horodezky (Bern) „Zwei Richtungen im Judentum“, G. Kazarow (Sofia) „Die Kultdenkmäler der sog. thrakischen Reiter in Bulgarien“, A. Körte (Gießen) „Zu den eleusinischen Mysterien“, E. Reuterskiöld (Upsala) „Totemismus“, R. Hartmann (Leiden) „Volksglaube und Volksbrauch in Palästina“, R. M. Meyer (Berlin) „Schwurgötter“,

C. Spieß (Bremen) „Heidnische Gebräuche der Ehweneger", E. Mogk (Leipzig) „Ein Nachwort zu den Menschenopfern bei den Germanen", G. C. Wheeler (London) „Sketch of Totemism and Religion of the People of the Islands in the Bougainville Straits, Western Salomon Islands", G. Röder (Breslau) „Das ägyptische Pantheon", O. Gruppe (Berlin) „Die eherne Schwelle und der thorikische Stein".
